

ومن یحییٰ الہیۃ فقد اوتیٰ خیرا کثیرا

کلام
۶۷۹

Checked
1987



در مطبع اوینوگوپال مع فرزندان واقع رزید خیابان امام

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ہر طرح کی خدمت و ناسخ و تبدیلی چون و بے ہمتا کو سزاوار ہے جو ہر ممکن کا حیرت مند
 سے عرصہ وجود میں بلا اعانت نمود کر نیوالا ہے۔ اور دروفا متناہی اوس
 برگزیدہ مخلوقات پر نازل ہو جس نے امر رسالت کو اسطرح سے انجام
 دیا ہے کہ جسکی نظیر عقل محال اندیش کے نزدیک بھی محال ہے اور نیز اون
 سلام اون آل و اصحاب پر جنہوں نے ہزار جان سے ایمان کو غریب بچھا
 اب یہ خادم علوم محمد نادر الدین مددگار اول عربی مدرسہ دارالعلوم سکر علی
 تلمذ مولانا معدوم النظیم مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی مدظلہ العالی عرض کرتا ہوں
 کہ علم دوست احباب مدت و راز سے اس امر کے خواستگار تھے کہ فرائض
 کے وہ چند مسائل جو منطق کے اعلیٰ کتب متداولہ میں ضنن لائے گئے
 ہیں جنکے سمجھنے میں طلبہ کو سخت دقت ہوتی ہے جیسے مسئلہ جعل و کلی
 طبعی و مسئلہ تشکیک اگر سلیس اردو زبان میں بیان کئے جائیں گی جسکو ہر ایک
 طالب علم اچھی طرح سمجھ سکے تو بہت ہی مناسب و بموجب شکر ہوگا
 لیکن محرر اوراق حوادث زمانہ کی وجہ سے اونکے ارادوں کے پورا کرنے میں

غزرتار ماجب آن حضرات کا شوق دن بدن بڑھتا گیا اور فرمایش
 روز افزون ہوتی گئی تو ناچار محرار و اوراق کے مسائل کو بحسب نچا ہش
 حضرات موصوف اردو زبان میں اس طرح بیان کیا کہ ہر ایک مسئلہ کیساتھ
 اسکے مناسب مبادی بھی ذکر کروئے اور مسائل مذکورہ میں
 جقدر کہ باہمی اختلافات تھے مع اولہ فریقین بلا اعتراضات جوابات
 ظاہر کئے اور بالآخر مسئلہ میں محاکمہ کے طور پر اپنی رائے بھی
 ظاہر کی علاوہ بریں اس رسالہ میں یہ رعایت بھی کی گئی ہے کہ جماعت
 مولوی فاضل اور مولوی عالم کے امتحانات میں زیادہ تر مفید ہو
 چونکہ میں دارالعلوم بلدہ حیدرآباد و فخرزہ بنیاد صانہا اللہ عن الشہ
 و الفساد و دولت ابد و از نظام کا ملازم ہوں اسلئے اس رسالہ کو
 نظام التحقیق کے نام سے موسوم کیا اور خلوص دل سے
 دعا کرتا ہوں کہ خداوند کریم اس دولت اسلامیہ ابد الابد کو قائم و دائم
 اور چشم بد سے محفوظ و مامون رکھے آمین یا رب العالمین



۹۷۵۲

الف



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

کیا کوئی انسان خواہ پیر ہو یا جوان موجودہ اشیاء کی ہستی میں شک کر سکتا ہے
ہرگز نہیں۔ پس وجود کے حقیقی معنی وہ لغوی معنی ہیں کہ جسکی تفسیر فارسی زبان
میں ہستی و بودن سے کیجاتی ہے۔ اور یہ ایسے جلی معنی ہیں کہ ان میں کسی کا خلقت
ہاں اس امر میں بحث ہے کہ وجود کے کوئی دوسرے معنی بھی ہیں یا نہیں کہ جسکی
تفسیر مابہ الوجودیت کے ساتھ کیجاتی ہے یعنی وہ امر کہ جس سے یہ معنی ہستی منتزع
ہوں اور اسکی وجہ سے موجودہ اشیاء پر کوئی اثر مرتب ہو۔

میر باقر دامادی یہ راہی ہے کہ بجز معنی مذکورہ بالا کے دوسرے معنی کہ جسکی تفسیر
مابہ الوجودیت کے ساتھ کیجاتی ہے کوئی نئی نہیں۔ کیونکہ اس کا صحیح قول ہے
کہ وجود کے حقیقی معنی ہستی و بودن ہی ہیں۔ نہ وہ امر جو ذات شی سے مثل سواد و بیاض و غیرہ
منضم ہو۔ یا مثل فوقیت یا تحتیت کسی خاص وضع و اضافت کی لحاظ سے ذات شی سے

منتزع ہو۔ کما قال فی الانفی المبین لیس الوجود حقیقۃ الانفس الموجودۃ بالمعنی المصدر
ای صیورۃ نفس الماہیۃ فی ظرف ما۔ لا معنی ما نفهم الی الماہیۃ او ما ینتزع منها
لتحیل متاطا لصحة انتزاع الموجودۃ وحمل مفهوم الموجود لعل المتحقق انہ لیس فی
ظرف الوجود الانفس الماہیۃ ثم العقل یضرب من التحیل منتزع معنی الموجودۃ بصیورۃ
المصدرۃ ویصفیہا بہ وحمل علیہا علی ان مصداق کل ومطابق حکم ہو نفس الماہیۃ
بحسب ذالک الطرف الامر انہ یقوم بہا فیصح الحمل۔

میرا قردا ماد کا بیان ہے کہ حقیقت وجود بجز نفس موجودیت اور صیورۃ مصدری
یعنی ماہیۃ کا ظرف خارج یا ذہن یا نفس الامر میں ہونا کوئی ایسا امر نہیں ہے جو ذات
شیء سے منفی نہ منتزع ہو اس طرح سے کہ موجودیت مصدری اور مفهوم موجود کی صحت
انتزاع کا سبب ہو۔ پس امر متحقق یہی ہے کہ ظرف وجود میں (مثلاً اعیان و اذہان
ونفس الامر کے) بجز نفس ماہیت (مثلاً انسان و فرس و غنم وغیرہ) کوئی شیء آخر
نہیں ہے۔ بلکہ عقل ماہیت موجودات سے معنی موجودیت و صیوریت مصدری
ایک طرح کی تحیل سے انتزاع کر کے اوپر اس طرح سے محمول کرتی ہے کہ مصداق
حل اور مطابق حکم (یعنی محلی عنہ) اس طرف وجود کے اعتبار سے نفس ماہیت ہی
ہوتی ہے۔ نہ کوئی ایسا امر جو ماہیت سے منفی نہ منتزع ہو۔

باقرا حکما کے اس کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ حقیقت وجود بجز موجودیت و صیورت
مصدری کوئی دوسرا موجودات اشیاء سے قائم منضم یا منتزع ہو نہیں سکتا کہ
اوس کو حقیقت وجود مانا جائے۔

(دوسرے حکما کی رای)

سولے میر باقر داماد کے باقی تمام حکما کا اسپر اتفاق ہے کہ معنی مصدری مذکور
کے علاوہ وجود کے ایک دوسرے معنی بھی ہیں کہ جنکی تفسیر ماہ الموجدیت کیساتھ
یکجاتی ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ وہ کیا شے ہے ایک وہ ہر شے کی
ذات ہے یا اوس سے منضم یا منتزع یا اوس شے کا جاعل کے ساتھ کوئی ایسا خاص
ارتباط ہے جسکی وجہ سے ذوات اشیاء پر آثار مرتب ہوتے ہیں اور صیورتہ مصدر کا
نشار انتزاع و حمل موجود کا مصداق ہے۔

شیخ ابوالحسن اشعری کی یہ رای ہے کہ وجود بمعنی مذکور ہر شے کی نفس ذات ہی ہے
یعنی واجب میں ذات واجب کا عین اور ممکن میں ذات ممکن کا عین اور ہر شے کی
ذات ہی مشار موجودیت و آثار ہے۔

باتی تکلیف کی یہ رای ہے کہ وہ ایک بسیط صفت ہے کہ ذات ہر شے سے منضم ہے
لیکن وہ صفت بسیط واجب میں اوس کا ذاتی مقتضا ہے اور ممکن میں باقتضای حجب

اور واجب میں مثل اور صفات واجب کے لایعین ولا غیر ہے اور ممکن میں غیر ذات ممکن ہے۔

اشراقین کا یہ مسلک ہے کہ وجود یعنی ثانی کی مشکک ہے جو بحال و نقصان متفاوت المراتب ہے۔ یعنی کہیں واجب کہیں ممکن۔ کہیں جوہر کہیں عرض حکامی مشائین کا یہ خیال ہے کہ وہ وجود واجب کا عین ذات ہے اور ممکن میں ذات ممکن کا غیر۔

ان کے کئی فریق ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ممکن میں وہ ایک بسیط شخصی صفت ہے جو ہر فرد ممکن سے منضم اور بذاتہ متعین ہے۔

اور بعض کا یہ مذہب ہے کہ وہ ایک متکثر الافراد کی ہے جس کا ایک ایک فرد ممکن کے ایک ایک فرد سے منضم ہے۔

اور بعض کی یہ رائی ہے کہ وہ ایک خاص ارتباط ہے۔ جو ذات ممکن کو ذات واجب کے ساتھ حاصل ہے۔

بعض حکامی متاخرین اور صوفیہ صافیہ کا یہ مشرب ہے کہ وجود واجب ہو یا وجود ممکن۔ ذات واجب ہی ہے۔ لیکن صوفیہ کے بھی دو فریق ہیں۔ ایک فریق کہتا ہے کہ مثل وجود موجود بھی واحد حقیقی ہے یعنی مجرد ذات واجب کوئی شی

موجود نہیں اور ممکنات چند بے اصل و حقیقت اعتبارات ہیں۔ لیکن اس وجہ سے کہ وہ اعتبار کردہ واجب ہیں۔ آثار و احکام مختلفہ کے مناشی بنتے ہیں۔

بعض کا یہ مذہب ہے کہ وجود تو ایک ہی ہے۔ لیکن موجود دو۔ ایک جب دوسرا ممکن۔ اور ہر ایک کی ذات دوسرے سے علیحدہ ہے۔ لیکن دونوں کا

وجود واجب کی ذات ہی ہے۔ فریق اول وجود یا اور فریق دوم شہود یہ کہلاؤ ہیں حکما کی اصلی فریق چار ہیں۔ کیونکہ حکیم وہ ہے جسکو حقائق اور حالات

موجودات کا بقدر طاقت بشری واقعی علم ہو۔ اگر اس کو یہ علم نور اشراق سے بلا اتباع رسول وقت کے حاصل ہے تو وہ اشراقی ہے۔ اور اگر بہ اتباع

نبی وقت حاصل ہے تو وہ صوفی صافی ہے اگر نظر و فکر اور غور و استدلال سے بغیر اتباع نبی وقت کے حاصل ہے تو وہ مشائی ہے۔ اور اگر بہ اتباع نبی وقت

حاصل ہے تو وہ متکلم ہے۔ پہر ہر ایک فریق کے متعدد فرقے ہیں لیکن مسئلہ وجود میں چند وجوہ کی کاغذ سے میرا قردا اماد کی راسی سے میرا بھی اتفاق ہے۔ کیونکہ

وجود کے حقیقی معنی وہی ہیں جو لفظ وجود سے سب کے نزدیک متبادر ہوں اور متباد لفظ وجود سے بجز معنی مصدری کی جسکی تفسیر عربی زبان میں صیورت و کون و ثبوت

و حصول۔ اور فارسی زبان میں ہستی و بودن سے کیجاتی ہے۔ کوئی دوسرا امر نہیں

اور وجود کے وہ معنی کہ جسکی مابہ الوجودیت کے ساتھ تفسیر کی جاتی ہے ایک محض
قرار داد امر ہے جسکی کوئی اصل و حقیقت نہیں اور اس کے مان لینے میں بسے
شبہات وارد ہوتے ہیں۔

(شبہ اول)

اگر شیخ ابوالحسن اشعری کی رای کے مطابق وجود بمعنی مذکور ہر وجودی کی ذات کا
عین مانا جائے تو لازم آئے گا کہ واجب و ممکن ممکنات کے درمیان وجود اور تشخص
اور ذات کے اعتبار سے کوئی فرق و امتیاز نہ ہو کیونکہ اس رای کے مطابق تینوں
ایک ہی ہیں اس لیے کہ وجود و تشخص بہم عین ہیں یا مساوق اور مساومت بلامنت
غیر ممکن ہے۔ کیونکہ مساومت اس کو کہتے ہیں کہ دو امر کسی مرتبہ میں بھی ایک دوسرے
سے منفک نہ ہو سکیں اور یہ بجز عینیت کے غیر متصور ہے۔ اور وجود تو عین ذات
مان ہی لیا گیا ہے پس تشخص بھی مثل وجود ہر ذات موجود کا عین ہی ہو گا تو اس
تقدیر پر موجودات کی تمیز ایک دوسرے سے کیونکر متصور ہو سکتی ہے اور ہر ایک کا دوسرے
تشخص کی وجہ سے امتیاز کیونکر ہو سکتا ہے کیونکہ انتشار موجودیت و امتیاز سب میں ایک ہی ہے

۱۔ اگر کہا جائے کہ ذات موجودات متعدد اور باہم متباہن اور غیر متباہن ذات واجب ذات ممکن سب میں ذات
کو اعتبار سے فرق و امتیاز ہو گا اور وہی ذات وجود و تشخص سب میں وجود و تشخص کی حیثیت سے بھی متباہن تو یوں جو
دیا جائے گا کہ سب سے دلورن و تیز جو معنی و احوال و بیضا ہیں متباہن اشیا و ذات مختلفہ سے بلامتناہت کیونکہ مشتمل
ہو سکتے ہیں پس ضروری وہ انتشار انتزاع سب اشیا میں واحد ہی ہو گا اور کل وجود و تشخص حقیقت ہو گا اور سب محال

لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اشراقین کی راہی بھی شیخ کی راہی کے
 خلاف نہیں کیونکہ کمین جو ہر کمین عرض کمین واجب بحر اس کے کہ وجود عین
 حقائق اشیا ہو کیونکہ تصور ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ انضمام اور انتزاع اور
 جزئیت وجود کے تو وہ قائل نہیں ہیں۔ پس ہستی و بوند کے معنی واحد و سبب
 مختلف حقائق اور متباہن اشیا سے کیونکہ بلا تفاوت منتزع ہو سکتے ہیں جب تک
 منشاء انتزاع بھی سب میں ایک ہی نہ ہو۔

(شبہ دوم)

اگر مشائیہ اور دوسرے تشکیکین کی راہی کے مطابق وجود بمعنی بابہ الوجودیت
 ذات ممکن یا ذات واجب سے منضم یا منتزع مانا جائے تو ضرور ہی انضمام انتزاع
 سے پہلے منضم الیہ کا موجود متعین ہونا لازم آئے گا کیونکہ معدوم شی سے انضمام
 و انتزاع کسی شی کا غیر متصور ہے۔ جب ذات واجب و ذات ممکن منضم الیہ تشریح

اگر کہا جائے کہ منشاء انتزاع وہ لکھ گلی جو مراتب اعتبار سے تفاوت اور ذات اعتبار سے واحد ہے۔ تو
 کہا جائیگا کہ ہر اک مرتبہ سے بلا تفاوت ہستی و بوند و امتیاز و تفریق کے معنی انتزاع کیے جاسکتے ہیں اگر مراتب تفاوت
 ہو تو کیونکہ یہ انتزاع بلا تفاوت متصور ہوتا۔ کیا کوئی شک کر سکتا ہے کہ معنی ہستی و امتیاز زید و حمزہ و کبر و انسان
 و فرس و غنم وغیرہ ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ بلا تفاوت منتزع نہیں ہوتی ہرگز نہیں تو معلوم ہوا کہ نفس ہستی
 و بوند کو انتزاع میں تفاوت نہیں پس ضرور ہی منشاء انتزاع بھی متفاوت نہوگا اور یہ خلاف مفروضہ ۱۲

دی گئی تو اوسکا اور ایک وجود (سوامی وجود انضمامی و انتزاعی کے) ہونا لازم آئیگا۔ اور اس صورت میں پہلا وجود اور تعین (وجود منتشر عنہ یا منقسم الیہ) یا تو تعین وجود ثانی (وجود انضمامی و انتزاعی) ہوگا یا غیر بتقدیر اول دور۔ اور بتقدیر ثانی تسلسل مستحیل لازم آئے گا۔ پس انضمام و انتزاع وجود بھی محال ہوگا۔

(شبہہ سولہم)

اگر وجود کے کوئی دوسرے لیے معنی مافی جائین کہ جن سے اشیاء کی موجودیت ہو تو ضروری وہ بھی اور اشیاء کی طرح موجود ہوں گے کیونکہ جو مدد و مہی اوس سے اور اشیاء کا وجود کیونکر تصور ہو سکتا ہے۔ پس اس وجود کے لیے بھی ضرور وجود آخر ہوگا اور اس وجود کے لیے بھی وجود آخر اور اسی طرح سے ہر وجود آخر کے لیے وجود ہوگا۔ کیونکہ ہر ایک منشاء موجودیت ہے۔ پس ایک دوسری صورت سے تسلسل مستحیل لازم آئے گا۔

(شبہہ چہارم)

اگر وجود واجب باقتضای ذات واجب ہو جیسے شیخ کے سوا دوسرے متکلیف کا مذہب ہے تو ذات واجب ضروری اوسکی علت ہوگی کیونکہ صحیح بات یہ ہے کہ اقتضائ الشی للشی کے معنی سوا علیت و معلولیت کے اور کوئی نہیں اور فن امور عامہ

میں ثابت ہے کہ علت و معلولیت وجود ہی کی شان ہے کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ بلا وجود کے کوئی شئی کیونکہ علت معلول ہو سکتی ہے۔ پس ذات واجب ضروری قبل اس وجود کے جو معلول ہے اسی وجود کے ساتھ موجود ہوگی یا وجود آخر کے ساتھ جو اس وجود پر مقدم ہے۔ در صورت اول وہی وجود علت ہوگا اور معلول پس تقدم اشی علی نفسه لازم آئے گا جس کا نام دور ہے اور در صورت ثانی وہ وجود آخر بھی وجود اول کی طرح ذات واجب کا مقتضا ہوگا۔ پس ضروری ذات واجب اس وجود آخر کی بھی علت ہوگی اور اس لحاظ سے کہ علت اور معلولیت شان وجود ہے تو ضرور ذات واجب بوجود آخر موجود ہوگی۔ پس اسی طرح ہر ایک وجود سے وجود آخر سابق ہوگا الی غیر النہایت۔ پس قطع نظر سے ایک ذات غیر تنہا ہی وجودات موجود ہو جو فی نفسه محال ہر تسلسل تکمیل بھی لازم آئیگا

(شہنہ پنجم)

ماہر الموجدیت سے دو امر مراد ہو سکتے ہیں۔ ایک وہ جو مفہوم موجود کا مصداق اور ہستی و بودن کے انشراح کا منشا ہو۔ اور دوسرا وہ جو ہستی شئی کی علت ہو۔ یہ ظاہر ہے کہ کسی امر انتزاعی کا منشا اور اس امر انتزاعی کا عین حقیقت نہیں ہو سکتا ورنہ یہ لازم ہوگا کہ فوقیت اور تختیت جو سما اور ارض سے منتزع ہوتی ہیں سما اور

ارض اس فوقیت اور تحقیق کی عین حقیقت ہو جائے بلکہ لازم ہوگا کہ جامعہ معرفت
اپنے عرضیات اور مبادی عرضیات کے عین حقیقت ہوں مثل کاتب و کتابت
وضاحک و ضحک و ماشی و مشی و حرکت و متحرک و غیر لک پس ماہ الوجودیت بمعنی
نکور اگر موجودیت و صیوریت مصدری کی عین حقیقت ہو تو لازم آئے گا کہ جامعہ معرفت
اپنے انفعالات کی عین حقیقت ہوں اور یہ باطل ہے۔ پس وجود بمعنی ماہ الوجود
کا عین وجود (مصدری) ہونا بھی باطل ہے۔ اور امر ثانی بھی باطل ہے۔
کیونکہ ماہ الوجودیت سے مراد اگر موجودیت مشی کی علت ہو تو لازم ہوگا کہ موجودیت
واجب کی بھی کوئی علت ہو اور لفظ ان لازم تو ظاہر ہے ورنہ واجب کا ممکن ہونا
لازم ہوگا۔ پس مثل لازم ملزوم بھی باطل ہے۔

ان براہین قاطعہ اور حجج ساطعہ کے بعد بھی کیا کوئی شک کر سکتا ہے کہ حقیقت
وجود (بجبر ہستی و بلودن کے) کوئی دوسرا امر بھی ہو سکتا ہے۔ اور مصداق حمل موجود
و مطابق حکم آنفس قوام و مقرر ذات موجودات کے (خواہ وہ قوام ذات کسی کی تاثیر
کا اثر ہو یا بذات خود متجوہر ہو) کوئی دوسری شے بھی ہو سکتی ہے۔ ہرگز نہیں۔ ان
دلائل کے ملاحظہ کے بعد کوئی ذی بصیرت اس مذکور میں تردد نہیں کر سکتا اگر وہ
اپنی بصیرت سے کام لے۔ لیکن تو بھی یقین کر سکتا ہے کہ انسان موجود یا المار

والنار والہوا والارض والنبات والحجر والمد والجمسم
موجودۃ بین مصداق ہستی و موجودیت و مطابق حکم نفس انسان و ماہ و نار و
ہوا و ارض و سما و غیرہ کے سوا کوئی دوسرا امر نہیں ہے۔

جب یہ امر ثابت ہوا کہ حقیقت وجود بجز معنی صیور و کون و ثبوت حصول
و ہستی و بلودن کوئی دوسرا امر نہیں ہے تو ضرور ہوا کہ مسئلہ جعل جو تحقیق مذکور پر
بنی ہے بیان کیا جائے۔ لیکن اول چند مقدمات کی تمہید علاوہ تحقیق مذکور
کے ایک لازمی امر ہے تاکہ ناظرین کو حق و باطل کی تمیز میں کوئی تردد نہ ہو۔

(مقدمہ اول)

مطلق شی وجود و عدم کے لحاظ سے بجز فیہی تین قسم میں منحصر ہے۔ واجب
متنوع۔ ممکن اس طرح کہ عقل سوا ان تین قسموں کی کوئی چوتھی قسم تجویز نہیں کر سکتی۔
(دلیل) اس لیے کہ ذاتی مقتضائشی کا یا وجود ہو گا یا عدم یا نہ وجود ہو گا اور نہ
عدم۔ اول واجب بالذات دوم متنوع بالذات سوم ممکن بالذات۔

(مقدمہ دوم)

ان تینوں سے ہر ایک کا دوسرے کی طرف انقلاب محال ہے اس طرح سے
کہ واجب بالذات ممکن بالذات یا متنوع بالذات ہو جاوے یا ممکن بالذات

ممتنع بالذات یا واجب بالذات ہو جاوے۔ یا ممتنع بالذات ممکن بالذات
یا واجب بالذات ہو جاوے۔ (دلیل) ان تینوں مواد کو معانی سے
خود ہی ظاہر ہے کہ انقلاب مذکور محال ہے۔ کیونکہ جس کا ذاتی مقتضا وجود ہو
اگر اوس کا ذاتی مقتضا عدم بھی ہو اور علیٰ ہذا جس کا ذاتی مقتضا عدم ہو اگر اوس کا
ذاتی مقتضا وجود بھی ہو تو ضرور ہے ایک ہی جہت سے اجتماع وجود و عدم ہو
باہم نقیضین میں لازم آئے گا۔ اور اسی طرح جس کا ذاتی مقتضا عدم ہو یا ذاتی مقتضا
وجود ہو۔ اور پھر اوس کا ذاتی مقتضا کوئی بھی نہ ہو یا جس کا ذاتی مقتضا کوئی بھی نہ ہو
اور پھر اوس کا ذاتی مقتضا وجود ہو یا ذاتی مقتضا عدم ہو تو صدق ایجاب و سلب
ایک ہی جہت سے (جو باہم نقیضین میں) لازم آئیگا اور بطلان لازم تو ظاہر ہے
پس مثل لازم ملزوم کے بطلان میں بھی کوئی شک نہیں۔

(مقدمہ سوچیم)

یہ موجودہ اشیاء کہ جن کو عالم محسوس و شہادت کہا جاتا ہے تین حال سے
خالی نہیں ہو سکتے۔ واجب بالذات یا ممکن بالذات یا ممتنع بالذات کیونکہ مطلق
شیء بجز عقلی ان تین مواد میں منحصر ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ یہ موجودہ اشیاء واجب
بالذات یا ممتنع بالذات تو نہیں ہو سکتے اس لیے کہ بعد الوجود ان پر طریق عدم

یا بعد العدم طریاں وجود (جو موجب تغیر و تبدل ہے) کسی پر مخفی نہیں۔ اگر ذاتی مقتضائے ان اشیاء کا وجود یا عدم ہوتا (جو واجب یا ممتنع کا ذاتی مقتضائے) تو حالت طریاں وجود یا عدم میں اجتماع وجود و عدم جو باہم نقیضیں ہیں ضرور ہی لازم آتا۔ بالجملہ انقلاب واجب بالذات یا ممتنع بالذات ممکن بالذات کی طرف (کہ جسکا استحالہ او پر بیان ہو چکا ہے) لازم آئے گا۔ پس کیونکر ان موجودہ موجودات کو جو محل تغیر ہیں واجب بالذات یا ممتنع بالذات تصور کیا جاسکتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ جو شئی متغیر ہے گو وہ کسی طرح سے متغیر ہو ممکن بالذات ہی ہو گی۔

(مقدمہ چہارم)

لفظ امکان کی تعریف سے ظاہر ہے کہ ممکن وہ شئی ہو کہ جس کا ذاتی مقتضائے وجود ہونہ عدم اور اسکی طرف وجود و عدم کی نسبت مساوی ہو پس وہ اپنی ہی ذات سے اس وقت تک کیونکر موجود یا معدوم ہو سکتا ہے جب تک اس کے وجود کو اسکی عدم پر یا عدم کو اسکی طرف سے ترجیح حاصل نہ ہو بلکہ ممکن کے عدم میں ترجیح کی ضرورت نہیں کیونکہ صرف وجود کے مرجح کا نہ ہونا اس کی عدم کا باعث ہے پس ثابت ہوا کہ وجود ممکن خواہ وہ ممکن ہو یا معدوم بغیر کسی علت مرجح کے غیر ممکن ہے۔

(مقدمہ پنجم)

ایک ممکن دوسرے ممکن کے وجود کی علت مرتجیہ نہیں ہو سکتا کیونکہ جس شے کے وجود کو اوس کے عدم پر بذاتہ ترجیح حاصل ہو اور نہ غیر کی طرف سے تو وہ شے کس طرح سے بذاتہ موجود ہو سکتی ہے بلکہ فی نفسہ معدوم ہوگی کیونکہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ ممکنات میں عدم ہی اصل ہے تو پھر یہ ممکنات ایک دوسرے کے وجود کو اوس کے عدم پر کیونکر ترجیح دے سکتے ہیں اس لیے کہ کسی شے کے عدم پر اوس کے وجود کو ترجیح کے معنی یہ ہیں کہ ہر طرح سے اوس کا عدم ناممکن ہو۔ اور وجود شے کی علت کا عدم بھی اس شے کا ایک نحو عدم ہے۔ پس جب تک یہ نحو عدم بھی محال نہ ہو تو اوس شے کے عدم پر اوس کا وجود کیونکر ترجیح ہو سکتا ہے کیونکہ جس سے یہ ترجیح متصور ہے وہ خود بھی نیست و نابود ہے۔

بالکلہ ترجیح وجود کے یہی معنی ہیں کہ جب قدر عدم شے کے پہلو ہوں وہ غیر ممکن ہو جاویں۔ کیونکہ جب تک کسی طرح کا بھی عدم ممکن ہو گا تو عدم ہی اصل ہو گا۔ کیونکہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ ممکن میں عدم ہی اصل ہے اور منجملہ اُن عدم ممکنہ کے ایک علت کا عدم بھی ہے۔ پس جب تک کہ وہ بھی متنوع نہ ہو اوس مسئلہ کے وجود کو اوس کے عدم پر ترجیح نہیں ہو سکتی۔ پس ثابت ہوا کہ جو خود

جیز میں سے ہے وہ لیس آخر کی علت مرجح وجود نہیں ہو سکتا۔

(مقدمہ ششم)

جب یہ امر ثابت ہوا کہ ایک ممکن دوسرے ممکن کے وجود کا مرجح نہیں ہو سکتا تو ان ممکناتے محسوس وغیرہ کی علت مرجح وجود وہی ذات ہوگی جس کا ذاتی مقتضا وجود ہو یعنی اوس کا وجود بذاتہا مرجح ہو اور اوس کا نام واجب بالذات ہے اور واجب بالذات کے معنی بھی یہی ہیں۔ پس جب قدر عالم امکان ہے خواہ موجود ہو یا معدوم اوس کے وجود کی علت ذات واجب بالذات ہی ہے۔

(مقدمہ ہفتم)

واجب بالذات کی طرف امکان ہی محتاج کرنا والا ہے۔ کیونکہ جس شی کی طرف ہست و نیست کی نسبت مساوی ہو ضرور ہی اوسے اپنے تمام ذات میں کسی مرجح کی ضرورت ہوگی جیسے کہ اوپر بیان آچکا ہے اور جس کا ذاتی مقتضا وجود ہو یا عدم اوس کو علت مرجحہ وجود یا عدم کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور وہ مرجح سے بالذات مستغنی ہوگا۔ پس شی کا ممکن بالذات ہونا ہی اوس کے احتیاج الی الجاعل کی علت محسوسہ

(مسئلہ جمل)

جب ثابت ہوا کہ ذات ممکن مخلوق ہے تو ضرور ہے اوس کے خلق کا بھی کوئی طرز

خاص ہوگا اوس طرز کے بیان میں حکمای اشرافین و مشائین کی رائے مختلف ہیں

(بیان محل خلاف)

اس میں کوئی شک نہیں کہ موجود ممکن کا خلق ایسے فاعل واجب کی تاثیر ہے جسکا اس موجود میں فی نفس الامر کوئی نہ کوئی اثر ضرور ہوگا اور ظاہر ہے کہ اوس موجود میں تین امر ہیں۔ ایک ذات موجود دوسرا اوس کا وجود تیسرا وجود اور ذات ممکن کا باہمی خلط واقعی کہ جسے اتصاف ماہیت بالوجود بھی کہا جاتا ہے۔

بیان پر مقصود کی وضاحت کے لیے ایک اور بات بیان کر دینا بھی ضرور ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر شی کے ایک دوسری شی کی نسبت تین اعتبار ہو کر تے ہیں مثلاً ثوب ابیض یا اسود میں ثوب کے بیاض یا سواد کی نسبت تین اعتبار ہیں اول نفس ثوب دویم ثوب بے بیاض یا بے سواد سویم مع البیاض یا مع السواد اول کو مرتبہ لا بشرط ثے دویم کو بشرط لاشے سویم کو بشرط اشی کہا جاتا ہے اور مرتبہ اول کو طبیعت مرسلہ اور مطلق اشی اور ثانی کو طبیعت مطلقہ اور مجرّدہ اور ثالث کو مخلوطہ بھی کہتے ہیں۔ علی ہذا القیاس انسان موجود وہو اموجود و نار موجود و حجر موجود و شجر موجود و حیوان موجود و فرس موجود میں بھی تین اعتبار ہیں۔ اول نفس انسان وہو اوانار و حجر و شجر و حیوان کا اعتبار جسے ماہیت مرسلہ اور مرتبہ لا بشرط ثے

کما جاتا ہے۔ دوسرا انسان وغیرہ کا بدون وجود کے اعتبار جو مرتبہ بشرط
لاشے اور ماہیت مطلقہ اور مجردہ ہے۔ تیسرا انسان وغیرہ کا یہ اعتبار کہ وہ
متصف بالوجود ہے جو مرتبہ بشرط نشی اور طبیعت مخلوطہ ہے۔

حکامی اشراقین کا یہ مذہب ہے کہ ممکن ہو جو دین مثل انسان و حیوان
و فرس و شجر و حجر و مدر وغیرہ جاعل کی تاثیر کا بالذات اثر نفس انسان و حیوان
و فرس و شجر و حجر و مدر وغیرہ ہی ہے جسے ماہیت مرسلہ اور مطلق نشی کما جاتا ہے
اور وجود اور خلط ماہیت بالوجود جو ماہیت مخلوطہ اور مرتبہ بشرط نشی ہی بالتبع اثر ہیں
اور اسی کا نام جل بیط ہے کیونکہ تاثیر موثر کا بالذات اثر ایک ہی شئی ہے۔
خواہ بسیط ہو جیسے مار و نار و ہوا و ارض۔ یا مرکب جیسے حجر و شجر و حیوان و انسان
خواہ معنی مستقل ہو جیسے گذر یا غیر مستقل جیسے معانی حرفیہ۔

اور حکامی مشائین کا یہ مذہب ہے کہ تاثیر موثر کا بالذات اثر وہ خلط ماہیت
بالوجود ہے کہ جسے ماہیت مخلوطہ و مرتبہ بشرط نشی کما جاتا ہے۔ یعنی مثلاً ماہیت
انسان و وجود کا جو باہم خلط واقعی ہے وہ بالذات تاثیر فاعل کا اثر ہے اور
ماہیت انسان اور وجود بالتبع اثر ہیں جیسے رنگ ریزہ کپڑا رنگتا ہے تو اوس کے
فعل کا بالذات اثر وہ صرف کپڑے کا رنگ کے ساتھ متصف ہونا ہے۔

یہ امر مذکور فریقین کا محل نزاع اور متنازع فیہ ہے۔ اب دلائل فریقین کا بیان شروع کیا جاتا ہے۔

مثالین کا یہ دعویٰ ہے کہ خلط ماہیت بالوجود تاثیر فاعل کا بالذات اثر ہے ان کے حسب ذیل دلائل ہیں۔

(دلیل اول)

مقدمہ ششم میں ثابت ہو چکا ہے کہ شی ممکن کو جاعل کی طرف پوری احتیاج دلانے والا صرف اسی شی کا امکان ہے۔ اور موجبات کی بحث میں ثابت کیا گیا ہے کہ امکان دوشی کی باہمی نسبت کا بالذات وصف ہے۔ پس جو بالذات موصوف با امکان ہے وہی جعل جاعل کا بالذات محتاج ہے اور جعل جاعل کا بالذات محتاج ہے وہی اوس کے فعل تاثیر کا بالذات اثر ہے پس خلط ماہیت بالوجود (جو ماہیت اور وجود کی باہمی نسبت اور بالذات متصف بالامکان ہے) وہی تاثیر فاعل کا بالذات اثر ہو گا۔ اور ماہیت و وجود اوس کا بالتبع اثر ہو گا اور جعل مرکب سے یہی مراد ہے۔

(دلیل دوم)

اس دلیل کی تحریر ایک ایسے مقدمہ پر مبنی ہے جس کا بیان ایک ضروری امر ہے

اور وہ یہ ہے کہ کسی شے کی ذات کا ذات ہونا یا اس کے اجزا کا جو اس کے ذاتیات کہلاتے ہیں ذاتی وجہ ہونا کسی فاعل کی تاثیر سے نہیں ہوتا کیونکہ ذات کا ذات ہونا اور ذاتی کا ذاتی اور جزو کا جز ہونا ایک ضروری امر ہے۔

اگر یوں کہا جائے کہ انسان کو انسان یا حیوان یا ناطق کس نے کیا ہے تو سوال غلط ہوگا کیونکہ انسان بذات خود انسان اور حیوان اور ناطق ہے۔ اگر کسی فاعل کے فعل سے انسان انسان یا حیوان یا ناطق ہو تو لازم آئے گا کہ انسان اپنی ذات کے مرتبہ میں انسان و حیوان و ناطق نہ ہو بلکہ یہ امر اس کے مرتبہ ذات سے متاخر ہو جو غیر کی طرف سے اس کو حاصل ہوا ہے۔ اور وہ ایسی ذات میں نہ انسان ہو اور نہ حیوان و نہ ناطق۔ اگر ایسا ہوگا تو وہ انسان ہی نہ ہوگا۔ کیا یہ ہو سکتا ہے کہ زید مرتبہ ذات میں غیر زید ہو اور انسان غیر انسان۔ پس ثابت ہوا کہ ذات کا ذات اور ذاتی کا ذاتی ہونا جعل جاعل نہیں ہوتا اور مجموعیت ذاتی غیر ممکن ہے۔

اب ہم بیان کرتے ہیں کہ مشاہد موجود ممکن جیسے انسان موجود میں تین امور ہیں۔ اول ماہیت انسان جسے طبیعت مرسلہ اور مطلق لاشی کہا جاتا ہے دویم وجود انسان سویم دونوں کا باہمی خلط جسے ماہیت مخلوطہ بھی کہتے ہیں پس ماہیت

انسان اگر بالذات تاثیر فاعل کا اثر مانا جاوے تو لازم آئے گا کہ ذات انسان کا ذات انسان ہونا بہر حال جاعل ہو اور یہ معمولیت ذاتی ہے کہ جس کا احتمال مقدمہ مہمدہ میں ثابت ہو چکا ہے۔

اور علیٰ ہذا القیاس اگر وجود کو بھی تاثیر فاعل کا بالذات اثر مانا جاوے تو وجود کا وجود ہونا بھی بہر حال جاعل ہو گا اور یہ بھی معمولیت ذاتی ہے کہ جس کا احتمال بیان ہو چکا ہے کیونکہ وجود بھی مثل انسان ایک ذات ہے۔

علامہ برین وجود ایک انتزاعی اور اعتباری شے ہے جو بالذات تاثیر فاعل کا اثر نہیں ہو سکتا کیونکہ انتزاعیات اور اعتباریات بہر حال جاعل کا اثر ہونیکے معنی میں ہیں کہ اوں انتزاعیات و اعتباریات کا انتشار بالذات اس کے وجود پر نہیں پس اگر وجود ماہیت کا باہمی غلط بھی مثل ماہیت اور وجود جاعل کا بالذات اثر نہ مانا جائے تو ممکن کا جاعل سے بالکل یہ استغناء لازم آجائے گا کہ جس کا احتمال مقدمہ ششم میں بیان ہو چکا ہے کہ ممکن کا وجود بہر حال جاعل محال ہے۔ پس غلط ماہیت بالوجود یعنی مرتبہ بشرطی تاثیر جاعل کا بالذات اثر ہو گا اور ماہیت وجود اثر بالنتیجہ اور جمل مرکب سے مراد یہی ہے کہ پس ممکن مجموعی جمل مرکب ہو گا نہ بہر حال بسیط۔

(دلیل سوکیم)

پہلی امر ہے کہ کسی شے کے مجعول ہونے میں مجعول اور مجعول الیہ کی مغائرت ضروری ہے ورنہ جعل کا تعلق متصور نہ ہوگا اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ جعل کا تعلق غلط باوجود سے بالذات اور ماہیت و وجود سے بالنتیج ہوتا کہ مجعول و مجعول الیہ کی باہمی مغائرت جو تعلق جعل میں ایک لازمی امر ہے حاصل ہو کیونکہ تعلق جعل میں مجعول اور مجعول الیہ کا ہونا ضروری ہے اور ایک ہی شے مجعول اور مجعول الیہ کیونکہ ہو سکتی ہے۔ اگر نفس ماہیت یا وجود بالذات جعل کا اثر مانا جاوے تو صرف مجعول ہی حاصل ہوگا نہ مجعول الیہ اور غلط کی صورت میں دونوں ہو سکتے ہیں باین طور کہ ماہیت مجعول ہو اور وجود مجعول الیہ اور غلط باوجود اثر بالذات اور ماہیت وجود بالنتیج۔

دلائل اشتراقین بر جعل بسیط

دلیل اول

بحث وجود میں ثابت ہو چکا ہے کہ حقیقت وجود بجز معنی مصدری کے جسکی تفسیر فارسی میں ہستی و بودن اور عربی میں صیور و کون و حصول و ثبوت وغیرہ کیساتھ کیجاتی ہے اور کوئی دوسرا ایسا امر نہیں جو ماہیت اشیاء سے اس طرح منضم

یا منتشر ہو کہ منشاء موجودیت و ہستی اشیاء اور مفہوم موجود کے اصل کا مصداق
 ہو پس مصداق ہستی و موجودیت صرف اشیاء کے نفس ذات بلا لحاظ کسی
 دوسرے امر کے ہوگی۔ اور وہ مفہوم و معنی جس کا مصداق حمل و منشاء اشخاص
 صرف کسی شئی کی نفس ذات ہی ہو تو اس مفہوم کے ساتھ اس شئی کا اتصاف
 اور اس شئی کی ذات کے لیے اس مفہوم کا ثبوت بنفسہ واجب و ضروری
 ہوتا ہے اور جس وصف سے ذات شئی کا اتصاف ضروری و لازمی ہو اس
 ذات کے لیے اس وصف کا ثبوت مجعول بجعل جاعل نہیں ہو سکتا کیونکہ
 یہ ثبوت بھی مثل ثبوت شئی بنفسہ واجب و لازم ہے۔ پس جیسے ثبوت شئی لنفسہ
 بجعل جاعل مجعول ہونا غیر ممکن ہے ویسا ہی ماہیت کے لیے ثبوت کا وجود بھی۔
 (جو نفس ذات سے بلا لحاظ کسی دوسرے امر کے منتشر ہے) کسی موثر کی تاثیر
 کا بالذات اثر ہونا محال ہوگا۔ پس اتصاف ماہیت بالوجود ماہیت کے لیے
 واجب بذاتہ ہے اور نیز وجود جوا اعتباری شئی ہے کیونکہ موثر کی تاثیر کا بالذات
 اثر ہو سکتا ہے۔ اگر یہ خیال کیا جائے کہ ماہیت من حیث ہی ہے مصداق
 ہستی اور وجود نہیں ہے جس سے یہ لازم آئے کہ وجود کا ثبوت ماہیت کے لیے
 مثل ثبوت ذاتیات کے واجب ہو اور تاثیر موثر کا محتاج نہ تو یوں جواب دیا جائیگا

کہ اگر نفس ماہیت اشیاء انتشار ہستی نہ تو ہستی اشیاء کا نیاب الّا احوال ایک
 محض اختراعی امر ہوگا۔ پس اوس کو لیے ضرور ہے انتشار انتزاع کوئی دوسرا
 امر ہوگا۔ جو ماہیت اشعار سے منظم یا منتزع یا مبائن ہو۔ مگر ایک مبائن
 شئی کا دوسری مبائن شئی کو لیے انتشار ہستی ہونا ظاہر البطلان ہے کیونکہ زید
 کے وجود سے عمرو کو موجود نہیں کہا جاسکتا اور انضمام و انتزاع وجود کو لیے
 انضمام و انتزاع سے پہلے منظم الیہ اور انتشار کا وجود ایک واجب امر ہے۔
 پس منظم الیہ اور انتشار کا وجود سابق اس وجود منظم و منتزع کا عین ہو گا یا غیر
 بر تقدیر عینیت و در اور بر تقدیر غیریت تسلسل لازم آئے گا۔ تسلسل کی صورت یہ
 ہوگی کہ جب نفس ماہیت اور امر مبائن انتشار انتزاع ہستی نہ تو ضرور ہے
 انتشار ہستی اشیاء وہی شق میں منحصر ہوگا۔ منظم ہو یا منتزع اور اس صورت
 میں کہ وہ انتشار ہستی منظم یا منتزع ہو ضرور ہے کہ ان کا منظم الیہ اور انتشار
 انتزاع بھی موجود ہو پھر اوس منظم الیہ اور انتشار کے وجود کا انتشار بھی منظم ہوگا
 یا منتزع۔ علیٰ ہذا القیاس لامتناہی امور نفس الامر میں بالترتیب موجود ہوں گے
 جس کا نام تسلسل مستحیل اور تسلسل و در و دون محال ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ہستی
 اشیاء کا مصداق و انتشار و نفس ذات ہی ہے نہ کوئی امر منظم و منتزع و مبائن

اور جب وجود و اتصاف بالوجود تاثیر مؤثر کا بالذات اثر نہ ٹھہرا تو اس صورت میں اگر ذات اشیا ربھی تاثیر مؤثر کا بالذات اثر نہ ہو تو ممکن بالذات کا جاعل سے مستغنی ہونا لازم آجائے گا جس کا استحالہ مقدمہ چارم میں بیان ہو چکا ہے کہ ممکن بالذات کی ہستی بے کسی علت مرجحہ کے غیر ممکن ہے۔

پس ثابت ہوا کہ جعل جاعل کا بالذات اثر نفس ماہیت اور ممکنات کی ذات ہی ہوگی۔ اور وجود و اتصاف بالوجود بالتبع اثر ہوں گے اور یہی کاہم جل بسبطہ شیخ الاشراق نے بھی ایک دلیل جعل بسبطہ کے ثبوت پر بیان کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود و اتصاف بالوجود دونوں اعتباری چیزیں ہیں جو مجموعیت بالذات کے قابل نہیں۔ پس ممکن کی ذات ہی تاثیر مؤثر کا بالذات اور وجود و غلط بالوجود بالتبع اثر ہوں گے۔ لیکن اس دلیل کا حاصل بھی اسی دلیل سابق کی طرف عائد ہے۔

دلیل دوم

جب یون کہا جاوے کہ انسان و مار و نادر و ہوا و فرس و حجر و شجر و جسم موجود ہیں تو ظاہر اس ہیئت ترکیبی میں تین ہی امر ہیں۔ ایک انسان وغیرہ جسے ماہیت مسلمہ کہا گیا ہے اور دوسرا وجود اور تیسرا انسان کی طرف وجود کی نسبت جسے غلط بالوجود

اور نسبت حمل غیر مستقل بھی کہا جاتا ہے۔ اس مقام پر یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ انسان کو اس نسبت کے لحاظ سے ماہیت مخلوط اور مرتبہ بشر ماشی بھی کہیں پس ان تینوں (یعنی انسان و وجود و نسبت باہمی) میں سے کوئی ایک تاثیر مشترکہ بالذات اثر ہوگا۔ یا تو انسان ہو گا یا وجود جو انسان کی طرف منسوب ہے۔ یا خلط بالوجود یعنی انسان کی طرف وجود کی نسبت حملی ایجابی ہے۔ ظاہر ہے کہ نسبت ایک معنی حرفی غیر مستقل ہے جو بالذات مجموعیت کی قابل نہیں۔ مگر ہاں اس کا کوئی منشاء اور مصداق جو ہیئت ترکیبی مذکور کا مفاد ہے بالذات مجموعی ہو سکتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس وجود بھی ایک اعتباری شے ہے جو بالذات اثر ہونیکے قابل نہیں بجز اس کے کہ اس کا بھی منشاء اثر بالذات مجموعی ہو۔ پس درحقیقت وہ منشاء اور مصداق ہی حمل جاعل کا بالذات مجموعی ہوگا اور وجود و نسبت وجود بالتبع اثر ہوں گے۔

اور وہ منشاء اور مصداق جو ہیئت ترکیبی مذکورہ کا مفاد ہے یا تو نفس ماہیت اشیاء ہی ہوگی بلا لحاظ کسی دوسری حیثیت کے جیسے انسان و فرس و غنم و مار و نار و ہوا وغیرہ تو اس صورت میں وہی ماہیت اشیاء تاثیر مشترکہ بالذات اثر ہوگی اور وجود و نسبت وجود اس کا بالتبع اثر اور اسی تاثیر کا حامل ہو سکتا

یا اوس وجود و نسبت کا انتشار نفس ماہیت ہی ہے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ وہ جاعل کی طرف مستند ہے یعنی وہ ماہیت مصداق وجود اور نسبت کا انتشار انتزاع ہونے لے میں جاعل کی طرف مستند ہے۔ اور یہ امر ثابت ہے کہ دوشی کی باہمی نسبت ذات طرفین کے قوام کی فرع ہوتی ہے پس جب تک ماہیت کا قوام جاعل کی طرف نہ ہو لگا تو یہ حیثیت اسناد کیونکر حاصل ہو سکتی ہے۔ اور چونکہ قوام ذات اور وجود (بمعنی صیروۃ الذات فی ظرفہ) باہم متلازم ہیں لہذا ماہیت کا وجود حیثیت اسناد الی الجاعل سے مقدم ہوگا۔ پس یہ کیسے متصور ہو سکتا ہے کہ حیثیت مذکورہ متاخرہ وجود ماہیت و نسبت وجود کا مصداق اور انتشار انتزاع ہو جائے۔“

اگر یوں کہا جاوے کہ کسی دوسری حیثیت انضمامی یا انتزاعی کی اعتبار سے وجود و نسبت وجود کا مصداق ماہیت ہی ہے، تو کہا جائیگا کہ کل حیثیات انضمامی ہوں یا انتزاعی وجود و قوام حیثیت سے متاخر ہو کر تے ہیں پس متاخر کیونکر مقدم کا انتشار انتزاع اور مصداق ہو سکتا ہے۔ پس ثابت ہو کہ کوئی امر سو نفس ماہیت اشیاء کے (جیسے انسان و فرس و غنم و بقر وغیرہ) ہیئت ترکیبی مذکور کا مفاد اور صدق وجود و نسبت جو کا انتشار اور مصداق نہیں ہو سکتا

پس وہی ماہیت جبل جاعل کا بالذات اثر ہوگی اور وجود و نسبت وجود بالتبع
اثر ہوں گے اور یہی جبل بسیط ہے۔

(وسیل سوکھم)

جبل بسیط کے ثبوت پر میرا قرداماد کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ میرے پاس
یہ بات ثابت ہے کہ ممکن کی نفس ذات مصداق و متشار صدق وجود ہے
لیکن بحیثیت اسناد الی الجاعل پس ذات ممکن اگر اپنے ذاتی قوام میں
جاعل سے مستغنی ہو تو ضرور ثبوت و جوہن بھی (جو نفس صیرورت ذات ہے)
اور اتصاف بالوجود میں بھی مستغنی ہوگی جس سے لازم آئے گا کہ ممکن بغیر کسی
علت مرجحہ کے موجود ہو جس کا بطلان ظاہر ہے۔

پس ممکن کی ذات ہی جاعل کی طرف بالذات محتاج ہوگی اور وجود
اتصاف بالوجود بالتبع محتاج ہوں گے اور جو جاعل کی طرف بالذات محتاج
ہے وہی جبل جاعل کا بالذات اثر ہے پس ممکن کی ذات ہی تاثیر جاعل کی
بالذات اثر ہوگی اور وجود و اتصاف بالوجود و اثر بالتبع ہوں گے اور اسی تاثیر
کا نام جبل بسیط ہے۔

اعترض بعض اہل متاخرین

میر باقر کی اس دلیل پر بعض اہل متاخرین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ میر باقر داماد کا یہ صریح قول ہے کہ استناد الی الجاعل کی حیثیت وجود کے مصداق و منشاء صدق میں معتبر نہیں ہے۔ بلکہ یہ حیثیت ایک حیثیت تعلیلیہ ہے جو مصداق سے خارج ہے اور مصداق و منشاء صدق وجود اشیا کی نفس ذات ہی ہے پس جیسے جاعل کی طرف ذات ممکن کا استناد توام ذاتی کی علت بن سکتا ہے ویسا ہی نفس ذات پر وجود کے صدق کے لئے بھی علت ہو سکتا ہے کیونکہ ذات ممکن کو جیسے توام ذاتی میں جاعل کی ضرورت ہے ویسا ہی ذات ممکن کو حصول وجود میں بھی جاعل کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ پس اگر ذات ممکن نفس توام ذات میں جاعل سے مستغنی ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ توام وجود میں بھی جاعل سے مستغنی ہو۔ پس اگر توام ذات میں ذات ممکن کو جاعل سے مستغنی مانا جاوے تو جاعل سے ذات کا استغنا من جمیع الوجوہ نہیں لازم آتا۔ لہذا التھاف ماہیت بالوجود جس کو غلط بالوجود بھی کہا جاتا ہے جمل جاعل کا بالذات اثر کیون نہ مانا جاوے۔“

(جواب)

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ حقیقت وجود بجز ہستی و بوجدن کے جس کا انشاء
انتزاع صرف ذات ممکن ہی ہے (گو استناد الی الجاعل کی ہی حیثیت سے
کیونکہ نہ تو) پس توام وجود میں جاعل کی احتیاج بعینہ توام ذات میں جاعل
کی احتیاج ہے۔ پھر اگر توام ذاتی میں ذات ممکن کو جاعل سے استغنا ہوگا
تو ضروری وجود و اقصاف بالوجود میں بھی استغنا ہوگا۔ پس اگر ذات ممکن کو
توام ذات میں جاعل سے مستغنی مانا جاوے تو ممکن کا من جمیع الوجوہ جاعل
سے استغنا ثابت ہوگا جو محال ہے۔

(دلیل چہارم)

اگر مان لیا جائے کہ غلط ماہیت بالوجود تاثیر موثر کا بالذات اثر ہے جیسے کہ
مشائین کا زعم ہے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس ہئیت ترکیب یعنی الانسان
موجود کا جو خارج میں مفاد ہے بالذات اثر ہو کیونکہ یہ ترکیب ایک عقلی اعتبار
جو ظرف لحاظ ہی میں موجود ہے اس لیے کہ موضوع و محمول و نسبت حاکمہ اوں
معقولات ثانیہ سے ہیں کہ جن کا وجود صرف ظرف لحاظ ہی میں ہوتا ہے۔ اور
اوں کا مصداق (جیسے مفہوم انسان و مفہوم موجود اور ایک دوسرے کا

باتمی ربط جو متصف بالموضوعیت والحمولیۃ والربطیۃ ہیں) لحاظ ذہن ہی میں
ہوا کرتا ہے نہ خارج میں پس اس ذہنی ترکیب کا کوئی جزو بھی جس کا وجود
صرف ظرف لحاظ ہی میں ہے کیونکر جاعل کا بالذات اثر مانا جاسکتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ انسان تو خارج میں متصف بالوجود ہے پس کیونکر جاعل
بالذات اثر نہ ہوگا تو کہا جائیگا کہ میان پردہ امر بین ایک یہ کہ خارج میں کسی شے کا
اتصاف کسی وصف کے ساتھ ہو جیسے سما وارض کا اتصاف وصف فوقیت
و تحیت سے۔ اور دوسرا کسی وصف کے ساتھ شے کا اتصاف خارج میں
موجود بھی ہو جیسے بیاض و سواد سے اتصاف ثوب۔ اتصاف کی پہلی قسم کو
وجود فی الخارج لازم نہیں صرف وجود موصوف خارج میں کافی ہے۔ اور اتصاف
کی قسم ثانی کو خارج میں موجودیت لازم ہے۔ اور اتصاف انسان بالوجود
از قسم اول ہے نہ از قسم ثانی کیونکہ وجود مثل فوقیت و تحیت ایک مصدری
انتزاعی اعتباری معنی ہیں۔ پس انسان کا اتصاف بالوجود گو بذاتہ فی الخارج
لیکن یہ اتصاف موجود فی الخارج نہیں ہے اور جعل جاعل کے اثر بالذات کو
موجود یعنی ہونا لازم ہے۔ اور وجود کے ساتھ اتصاف انسان موجود یعنی
نہیں ہے تاکہ اس اتصاف کو جاعل کا بالذات اثر اور ہیئت ترکیبی مذکور کا

خارج میں مصداق مانا جاوے۔ پس ثابت ہوا کہ مہیت ترکیبی مذکور کا مفاد
 فی الخارج بجز نفس ذات انسان کوئی دوسرا ایسا امر نہیں ہے جو حکایت
 مذکور کی صحت کا منشاء ہو پس وہی ذات انسان و نفس ماہیت مرسلہ جال
 کی بالذات اثر ہوگی اور وجود و اتصاف بالوجود بالتبع اثر ہونگا اور یہی جال بسیط ہے
 (دلیل پنجم)

اگر جال مرکب مان بھی لیا جائے تو بھی جال بسیط کا ماننا لازم آتا ہے کیونکہ
 جال مرکب کے معنی تو یہی ہیں کہ خلط بالوجود جال کا بالذات اثر ہو اور خلط و
 اتصاف بالوجود بھی اور ماہیات کی جیسی ایک ماہیت ہے۔ پس اس صورت
 میں بھی ماہیت ہی جال جاعل کا بالذات اثر ہوگی اور یہی جال بسیط ہے۔
 اگر کہا جاوے کہ یہ ماہیت بالذات اثر نہیں ہے بلکہ اس ماہیت کا اتصاف
 بالوجود جاعل کا بالذات اثر ہے۔

تو کہا جاوے گا کہ یہ اتصاف بھی ایک ماہیت ہے جو بالذات جال کا اثر ہے
 اس صورت میں یا تسلسل لازم آئے گا یا جال بسیط پر انتہا ہوگی۔ اول بالبدلت
 محال ہے پس ثانی حق ثابت ہوا۔

(تردید دلیل)

یہ ایک لفظی بحث ہے استدلال نہیں ہے کیونکہ اس کا آل یہ ہے کہ کسی ماہیت بسیطہ یا مرکبہ یا مستقلہ وغیرہ مستقلہ کے اتصاف بالوجود کو بھی ماہیت کہا جاتا ہے یا نہیں یعنی ماروناروہوا انسان و فرس و معنی حرفی کے اتصاف بالوجود پر لفظ ماہیت کا اطلاق کیا جاسکتا ہے یا نہیں اس صورت میں نزاع فریقین لفظی ہوگی جسکا کوئی ثمرہ نہیں بلکہ نزاع اس امر میں ہے کہ اتصاف مذکور جاعل کا بالذات اثر ہے یا اوس کا موصوف بسیطہ ہو (جیسے ماروناروہوا وغیرہ۔ یا مرکب (جیسے شجر و حجر) یا مستقل (جیسے انسان وغیرہ) یا معنی حرفی (جیسے معنی من والی وغیرہ) اور اتصاف بالوجود بالتبع اثر ہے اور دلیل مذکور سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ موصوف ہی جاعل کا بالذات اثر ہے نہ اتصاف بالوجود۔ بلکہ دلیل اس امر کی مثبت ہے کہ اتصاف بالوجود جاعل کا بالذات اثر تو ہے لیکن وہ بھی ایک ماہیت ہی ہے حالانکہ اس کے ماہیت ہونی میں کسی نے بھی خلاف نہیں کیا۔ بلکہ اختلاف اس امر میں ہے کہ اتصاف بالوجود ہی (خواہ اسے ماہیت کہا جائے یا نہیں) بالذات اثر ہے یا اسکا موصوف یہاں تک بخلاف اطناب صرف بیان دلائل فریقین پر اکتفا کیا گیا اور

اعتراضات و جوابات فریقین بیان نہیں کیے گئے۔ اگرچہ دلائل فریقین کے ملاحظہ سے ایک مذہب کو دوسرے مذہب پر ترجیح دیا جاسکتی ہے لیکن ایک تھوڑا سا عام فہم بیان کہ جس سببی الاذنام ترجیح ظاہر ہو مناسب سمجھا جاتا ہے۔“

(بیان ترجیح)

حقیقت جعل بسیط پر کوئی دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہی نہیں۔ کیونکہ امر حق کی تصدیق کرنے میں کسی کو بھی تردد نہیں ہوتا۔ اگر کسی سیفہ اور شخص سے بھی استفسار کیا جاوے کہ مخلوق بالذات کیا چیز ہے۔ تو وہ بلا تردد کہہ دینگا کہ انسان و فرس و حیوان و مار و نار و ہوا و شجر و حجر و جسم وغیرہ۔ اگر کوئی اس سے اس تصدیق کو زائل کرنا چاہے تو ہرگز زائل نہیں ہوگی اور اگر اس سے کہا جائے کہ مار و نار ہوا کا اتصاف بالوجود و مخلوق بالذات ہے تو وہ اس طرف ملتفت بھی نہوگا۔ گو کہ بڑی سے بڑی دلیل بھی اتصاف بالوجود کے مخلوق بالذات ہونے پر اس کے روبرو کیونکہ قائم کی جائے کیونکہ تباہ اسما و اجناس سے طبائع مرسلہ ہی ہوتے ہیں جب لفظ انسان و ہوا و مار و نار و حیوان و شجر و حجر بولا جائے تو اول نفس ماہیت انسان و ہوا و نار وغیرہ کی طرف

جو ان اسماء کے حقیقی معنی میں ذہن منتقل ہوگا۔ اگر کوئی کہدے کہ اللہ خلق الارض
والسماء والہوار والنار والماء تو ہر شخص کے ذہن میں یہی آئے گا کہ اوس نے
ذات ارض وسماء و ہوا و نار و مار کو پیدا کیا ہے اور یہ کسی کے خیال میں بھی
نہ آئے گا کہ اوس نے ان اشیاء کو مخلوط بالوجود کیا ہے۔ پس نفس ماہیت ذات
شی کا بالذات اثر ہونا دیکھتے ہیں کہ جب بسط کما جاتا ہے نہایت ہی جلی و واضح ہے

(وجہ دوم حقیقت جعل بسیط)

جب یہ امر بحث وجود میں ثابت ہو چکا کہ وجود کی حقیقت سوامی ہستی و بودن
کے کوئی اور چیز نہیں ہے اور شخص اوسکے عین ہے یا مساوق اور مساوق ہی
بجز عینیت کے تصور نہیں ہو سکتی جیسے اوپر بیان ہو چکا ہے پس وجود و شخص
کے ساتھ ماہیت کا اتصاف صرف اعتبار عقلی انتزاعی ہوگا۔ لہذا خارج میں بجز
ذوات ممکنہ کے کوئی دوسرا امر موجود نہ ہوگا اگر ماہیت اشیاء کو بالذات اثر نہ مانا جائے
(جو امر معنی ہے) اور وجود و اتصاف بالوجود کو بالذات اثر نہ مانا جائے جو ایک اعتبار
عقلی ہے) تو ترجیح بلا مرجح بلکہ ترجیح مرجح لازم آئے گی۔“



بیان وجود کلی طبعی

عکاسہ کا اس امر میں اختلاف ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے یا نہیں۔
 ہم قبل اس سے کہ خارج میں وجود کلی طبعی کا ثبوت یا عدم ثبوت بیان کریں اسکے
 متعلق چند ایسے امور بیان کرتے ہیں جن سے مطلب اصلی بخوبی واضح ہو جائے
 (امراول)

منطقیین کی اصطلاح میں کلی وہ مفہوم ہے کہ جس کا مجرد تصور تجویز کثرت سے
 مانع نہ ہوگا اوس کثرت کا وجود فی نفسہ ممکن ہو یا غیر ممکن موجود ہو یا غیر موجود۔
 جیسے انسان و فرس و عقلا لاشی و لا ممکن و لا موجود و لا متکثر کیونکہ ان مقبوضات
 کا مجرد تصور تجویز کثرت سے ہرگز مانع نہیں ہے گو واقع کے اعتبار سے بعض
 میں تجویز کثرت غیر ممکن ہو جیسے لاشی و لا ممکن و لا متکثر و لا موجود و لا شریک الی وغیرہ

امردویم

ہر معنی کلی اوس کثرت مجوزہ کی نسبت عین حقیقت ہوگا یا جزو حقیقت یا نہ جزو
 و نہ عین بلکہ ایک خارجی وصف ہوگا اور جزو بھی مختلف حقیقتوں میں تمام مشرک
 ہوگا یا نہ ہوگا اور علی ہذا القیاس وصف خارجی بھی ایک ہی حقیقت کے ساتھ
 مختص ہوگا۔ یا بہت سے حقائق کو شامل ہوگا۔ پس وہ معنی کلی کثرت مجوزہ

کی نسبت اگر عین حقیقت ہے (مثل انسان و فرس و غنم و فیل و اسد)
 تو اسے نوع کہا جاتا ہے اور اگر جزو حقیقت تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے
 (مثل حیوان و جسم نامی و جسم) اور اگر تمام مشترک نہیں ہے تو وہ فصل ہے
 (مثل ناطق و حسان و نامی و قابل ابعاد) ان تینوں کو ذاتیات کہتے ہیں۔
 اور اگر وصف خارجی ایک ہی حقیقت کے ساتھ مختص ہے تو وہ خاصہ ہے
 (جیسے کاتب اور ضاحک) اور اگر ایک ہی حقیقت کے ساتھ مختص نہیں ہے
 تو وہ عرض عام ہے (جیسے ماشی انسان کی نسبت) ان آخر کے دونوں
 کلیوں کو عرضیات کہا جاتا ہے۔

(امر سویم)

ایک شئی پر دوسری شئی کا صدق دو طور سے ہوتا ہے۔ یا لو اسطہ (جیسے زید
 ذو کاتب و ذو مال و علیہ ثوب و فیہ علم) اور اوس کو حمل بالاشتقاق کہتے ہیں
 دوسرا بلا واسطہ (جیسے زید کاتب و عالم و انسان و حیوان و ماش و متحرک ساکن)
 اور اوس کو حمل بالمواطات کہتے ہیں۔ ہر مفہوم کے کلی ہونے میں قسم ثانی ہی
 معتبر ہے۔ یعنی ہر مفہوم کو کثرت مجوزہ کی نسبت کلی اوس صورت میں کہا جائیگا
 جبکہ عقل اوس مفہوم کا صدق اوس کثرت پر بلا واسطہ تجویز کر سکے (مثل انسان

و فرس و حیوان و کاتب و عالم و جاہل) کیونکہ مجرد تصور انسان مثلاً کہہ سکتے ہیں کہ زید و عمرو و خالد انسان ہیں پس کلی کا ذاتی یا عرضی ہونا حاصل بالمواطعات کے ہی لحاظ سے ہوگا۔

(امر چہارم)

کلی کو مفہوم مذکور کے لحاظ سے کلی منطقی کہتے ہیں اور موصوفے کے اعتبار سے کلی طبعی (مثلاً انسان و حیوان و کاتب و ناطق و ماشی وغیرہ جن کو وصف کلیتہً لحاظ ذہن میں عارض ہوتی ہے) اور مجموعہ موصوف و صفت کو (مثلاً انسان کلی و حیوان کلی وغیرہ) کلی عقلی کہا جاتا ہے اور افراد کے لحاظ سے کلی طبعی ہی ذاتی و عرضی ہوا کرتی ہے۔

(امر پنجم)

(بیان محل اختلاف)

ان مذکورہ بالا کلیوں میں سے کلی طبعی ذاتی میں (مثلاً انسان و فرس و حیوان و جسم و ناطق و حساس و نامی وغیرہ) حکماء کا اس بارے میں باہم اختلاف ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے یا نہیں۔ باقی کلی عرضی و منطقی و عقلی کو باری میں سب کا اتفاق ہے کہ یہ خارج میں موجود نہیں ہو سکتی کیونکہ عرضی ایک اشتقاقی

مفہوم ہے جو اعتبار عمل پر موقوف ہے پس وہ خارج میں کیونکر موجود ہو سکتا ہے۔ اور کلی منطقی ایک وصف اعتباری ہے جس کے ساتھ کوئی مفہوم بجز لحاظ ذہن کے متصف نہیں ہو سکتا۔ لہذا اوس کو معقولات ثانیہ سے (جن کا ظرف عروض لحاظ ذہن ہی ہوا کرتا ہے) شمار کیا جاتا ہے۔ اور کلی عقلی کی ترکیب عقلی ہے۔ پس مرکب عقلی کہ جسکی ترکیب اعتبار عقل ہی پر موقوف ہے خارج میں کیونکر موجود ہو سکتا ہے۔ غرض کہ صرف کلی ذاتی (مثل انسان و حیوان و جسم و جوہر و کیف و کم و این و متی و وضع و اصناف و وجہ و فعل و انفعال وغیرہ) میں اختلاف ہے کہ یہ خارج میں موجود ہے یا نہیں۔“

امر ششم

(بیان اختلاف رائے)

فلاسفہ کی ایک چوٹی سی گروہ (جن کو فلاسفہ کہنا چندان مناسب نہ ہوگا) مثل شارح مطالع وغیرہ کی یہ رائی ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہیں ہے اور میر سید شریف کی بھی پہلے ہی رائی تھی لیکن آخر میں اس سے رجوع کیا اور اوس کے وجود فی الخارج کی تصدیق کی۔ باقی فلاسفہ کا اوس کے وجود فی الخارج پر اتفاق ہے۔

(بیانِ رایِ منکرین)

جو فریق طبائعِ مرسلہ یعنی (کلی طبعی) کے وجود فی الخارج کا انکار کرتا ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ ظرفِ خارج میں بجز ہویا بسیطہ کے (جنہیں تشخصات و ہویات صفا و ہویات کہا جاتا ہے جیسے زید و عمرو و بکر و خالد و دیگر محسوسات) کوئی دوسرا امر موجود نہیں ہے اور کلیات (جیسے انسان و فرس و غنم و حیوان و جسم و جو) منتزعاتِ عقلیہ ہیں جن کو عقل انسانی تشخصاتِ بسیطہ سے انتزاع کر کے اونہیں ہویاتِ بسیطہ پر بالمواطات محمول کرتی ہے۔ پس طبائعِ مرسلہ اس رای کے مطابق محض امور انتزاعیہ ہیں۔“

(اقویٰ دلیلِ منکرین)

اگر کلی طبعی (مثل انسان و حیوان و جسم وغیرہ) خارج میں موجود ہو تو عین شخص ہوگی۔ کیونکہ شخص اس صورت میں وہی کلی شخص ہے۔ پس ضرور ہے ہر شخص اس کلی کا عین ہوگا اور وہ کلی ہر شخص کی عین ہے۔ پس اشخاص میں باہم تمیز نہوگی اور یہ صریح محال ہے۔ مثلاً اگر انسان موجود فی الخارج ہو تو عین زید ہوگا اور زید عین انسان اور انسان عین عمرو اور عمرو عین انسان اور انسان عین بکر ہوگا۔ پس لازم آئے گا کہ زید عین عمرو اور عمرو عین بکر ہو اور زید و عمرو بکر میں

کسی طرح کی تمیز باقی نہ ہے۔ اس لیے کہ کسی شے کے عین کا عین بھی اوس شے کا عین ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ کلی طبعی فی الخارج موجود ہونے کی صورت میں ضرور نہیں کہ عین شخص ہو کیونکہ ممکن ہے کہ جزو شخص ہو یا خارج از شخص تو کہا جائیگا کہ کلی طبعی کا حمل جزویت کی صورت میں اوس شخص پر بالمواطات ممکن نہوگا کیونکہ جزو کل پر محمول نہیں ہوتا ہے۔ پس اس وقت کلی طبعی کلی نہوگی۔ اور خارج از شخص ہونے کی صورت میں کلی طبعی ذاتی نہ ہے گی بلکہ عرضی ہوگی (جو خارج از حقیقت افراد ہے اور اوس کے خارج میں موجود ہونیکا احتمال بھی نہیں ہے) مثلاً انسان اگر جزو زید ہو یا خارج از ذات زید ہو تو در صورت اول کل جزو ہونے کی وجہ سے زید پر بالمواطات محمول نہوگا۔ پس نسبت زید کے کلی ہی نہوگا۔ اور در صورت ثانیہ زید و عمر کو بہ نسبت کلی ذاتی نہوگا۔ بلکہ عرضی ہوگا (جس کا خارج میں موجود ہونا ممکن نہیں) حالانکہ انسان کا وجود فی الخارج فرض کر لیا گیا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ کلی طبعی کا وجود فی الخارج محال ہے۔

(بعبارت اُحزری)

وجود کلی طبعی (مثل انسان و فرس و حیوان و جسم و جوہر وغیرہ) خارج میں دو حال

خالی نہوگا۔ یا تو امور زائدہ سے مجرد ہوگا یا نہوگا۔ در صورت اولیٰ جب وجود
 کسی شے کا بھی بلا تشخص ممکن نہیں تو ضروری وہ کلی طبعی بغیر امور زائدہ کی
 متعین و تشخص ہوگی پس لازم آئے گا کہ ایک شخص معین ایک ہی آن میں
 امکانہ متعددہ میں موجود اور اوصاف متضادہ سے موصوف ہو کیونکہ انسان
 و مار و تار و ہوا ایک ہی آن میں شرق و غرب و جنوب و شمال میں موجود ہیں
 اگر یہ ایک ہی شخص معین ہوتا تو ایک ہی آن میں امکانہ متعددہ میں کیونکر موجود
 ہو سکتا۔ اور انسان مثلاً جو ادب و خیل و عالم و جاہل و واحد و کثیر ہی اگر ایک
 معین شخص ہوتا تو ایک ہی آن میں ان صفات متضادہ سے کیونکر موصوف
 ہو سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ کلی طبعی زوائد سے مجرد ہو کر خارج میں موجود نہیں
 ہو سکتی۔ در صورت ثانیہ اگر خارج میں امور زائدہ کے ساتھ موجود ہو تو دونوں
 ایک ہی وجود سے موجود ہوں گے یا نہیں در صورت اولیٰ عرض واحد تشخص کا
 (وجود ہے) دو محل سے قائم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ اور
 در صورت ثانیہ لازم ہوگا کہ تشخص کلی طبعی اور امر زائدہ سے جو تشخص ہے
 مرکب ہو اور کلی طبعی جزو تشخص ہو اور کل و جزو ہونے کی وجہ سے کلی طبعی کا
 محل تشخص پر ناممکن ہو حالانکہ وہ تشخص کلی طبعی کا فرد ہے جیسے کلی مذکور کا مجموعہ

بالمواطیات ہونا لازم ہے۔ پس ثابت ہوا کہ کلی طبعی کا وجود فی الخارج ناممکن ہے
 قبل اس سے کہ کلی طبعی کے وجود فی الخارج پر اُدّ ثبوت بیان کی جائے
 اونکی وضاحت کے لیے چند امر کا ذکر ضروری ہے۔

(امراول)

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ کلی طبعی (مثل انسان وغیرہ) موجود فی الایمان
 ہے (جیسے شیخ بوعلی اور دوسرے محققین) ان کے تین فریق ہیں ایک
 فریق کا یہ خیال ہے کہ تشخص ماہیات ایک ایسا امر ہے جو ان ماہیات سے
 منقسم اور خود بذاتہ متعین ہے۔ اور اسے کسی اور تعین کی ضرورت نہیں۔
 پس کلی طبعی کو اس قسم کے تعینات کثیرہ لاحق ہو سکتے ہیں۔ اور ایک فریق کا
 یہ خیال ہے کہ ماہیت اور تشخص جنس و فصل کی طرح دونوں متحد الذات ہیں
 پس جیسے حیوان و ناطق مرتبہ ذات انسان میں ایک ہی ذات ہیں ویسا ہی انسان
 و تشخص مرتبہ ذات زید میں ایک ہی ذات ہیں اور جیسے کہ عقل ذات انسان تجلّیل ذہنی و امر متناہی
 ہے (ایک جنس مثل مفہوم حیوان) دوسرے مثل مفہوم ناطق علی ہذا ذات زید بھی دو مرتبہ
 کرتی ہے ایک مفہوم انسان (حی نوع) کہا جاتا ہے اور دوسرے مفہوم تشخص اس طور پر کہ ذات زید کو
 عقل کہ ہم خیال کرتی ہے اور اس انسان سمجھتی اور کسی بالخصوصیت اس طرح ہی خیال کرتی ہے

کہ وہ ہذا کا مشارط الیہ ہے۔ پھر اس سے مفہوم تشخص انتزاع کرتی ہے۔
 اور اسی لیے تشخصات کو ہذیات کہا جاتا ہے۔ پس فرق درمیان نوع و تشخص
 کے جنس و فصل کی طرح اعتباری ہوگا۔ اور فریق محققین کی یہہ راہی ہے
 کہ تشخص و تعین ماہیات اشیاء سے مبائن ہے اور موجود فی الخارج نہیں
 بلکہ مثل وجود ایک عقلی اعتبار ہے اور دونوں (یعنی وجود و تشخص) مصدری
 و انتزاعی معنی اور اعتبار عقل پر موقوف ہیں اور درحقیقت اوعیہ و ظروف میں
 ماہیات اشیاء کا متعین کرنے والا جاعل ہے اور مختلف جمول کے تعلق سے
 ہر ایک ماہیت کے مراتب کثیرہ اس طرح سے متعین ہوتے ہیں کہ ہر ایک مرتبہ
 بلحاظ اثر دوسرے سے مبائن ہوتا ہے اور یہی مراتب اس ماہیت کے افراد
 و اشخاص کہلاتے ہیں۔ مثلاً زید عمر و بکر خالد و لید وغیرہ جو اشخاص و افراد انسان
 ہیں مختلف جمول کے تعلق کی وجہ سے انسان ہی کو مراتب ہیں اور ہر ایک
 اپنے خواص و آثار کے اعتبار سے دوسرے سے مبائن ہے۔ اور وہی
 ماہیت انسان ہر ایک مرتبہ کے لحاظ سے متعین اور نفس ذات کے لحاظ سے
 مبسم اور سب مراتب میں مشترک ہے۔

(امر دوم)

وہ مرکب جسکی ترکیب کسی کی صنعت و اعتبار پر موقوف نہ ہو مرکب طبعی بولا جاتا ہے اور مرکب طبعی کے اجزاء دو قسم ہیں۔ ایک وہ جن پر کل اور وہ کل پر اور باہم ایک دوسرے پر محمول بالمواطات ہوں (جیسے حیوان و ناطق انسان کی نسبت) کہ حیوان کو ناطق و انسان اور ناطق کو انسان و حیوان کہا جاسکتا ہے اور اس قسم کے اجزاء کو ذہنی و عقلی کہتے ہیں۔ دوسرے وہ کہ نہ جن پر کل اور نہ وہ کل پر اور نہ باہم ایک دوسرے پر محمول بالمواطات ہوں (جیسے ہیولی و صورت بہ نسبت جسم طبعی کے) اور اس قسم کے اجزاء اجزائی خارجی کہلاتے ہیں۔

(امر سوم)

کسی شے کی ترکیب طبعی جزو خارجی و ذہنی سے مل کر غیر ممکن ہے کیونکہ کسی ایک جزو کے ذہنی یا خارجی ہونے کو لازم ہے کہ دوسرا جزو بھی ذہنی یا خارجی ہو تاکہ اجزائی ذہنیہ ہونے کی صورت میں حمل بالمواطات صحیح ہو ورنہ جزو ذہنی جزو ذہنی نہ رہے گا۔ اور اجزائی خارجیہ ہونے کی حالت میں حمل بالمواطات ناممکن ہو ورنہ جزو خارجی جزو خارجی نہ رہے گا۔ پس ترکیب طبعی یا تو صرف اجزاء خارجیہ ہی سے ہوگی یا صرف اجزائی ذہنیہ سے۔“

(اولہ شین)

زید موجود میں چار امور ہیں۔ ماہیت زید وجود زید تشخص زید انصاف ماہیت
 بالوجود اوپر بیان ہو چکا ہے کہ وجود صرف معنی مصدری انتزاعی ہے (جو اعتباراً)
 عقل پر موقوف ہے) اور علی ہذا القیاس تشخص بھی اس لیے کہ اگر تشخص خارج
 میں موجود ہو تو زید کا تشخص مثلاً زید کا جزو خارجی ہوگا یا جزو ذہنی یا عین حقیقت
 مبائن یا منضم یا تنزع ہو در صورت اول ماہیت زید (جیسے انسان) جزو خارجی
 ہوگی کیونکہ مرکب طبعی کے بعض اجزاء کا خارجی اور بعض کا ذہنی ہونا غیر متصور
 پس ماہیت زید کا محل مثل تشخص زید پر نامکن ہوگا حالانکہ وہ ماہیت اپنے
 اشخاص کی نسبت (جیسے زید و عمرو و بکر وغیرہ) نوع ہے جبکا محل اون پر
 واجب ہے۔ اور در صورت ثانی تشخص زید مرتبہ ذات میں مثل ماہیت انسان
 ذات زید کا عین ہوگا۔ پس ضرور ہی اوس پر مثل انسان محل ذاتی محمول ہوگا
 کیونکہ ہر ایک زید کا ذہنی جزو ہی اور ذہنی اجزاء باہم متحد الذات ہوتے ہیں
 پس ہر شخص انسان کا تشخص انسان سے متحد الذات ہوگا اور اسی طرح انسان
 بھی ہر شخص کے تشخص سے متحد الذات ہوگا۔ جس سے لازم آتا ہے کہ جملہ شے
 انسانی تشخص اور ذات اور وجود کے لحاظ سے متحد ہوں اور کوئی ایک

دوسرے سے ممتاز نہو اور یہ بدہتاً محال ہے۔“

در صورت ثالث بھی تشخص ہر فرد انسان کا مثلاً عین شخص ہوگا۔
(جو عین انسان ہے) کیونکہ انسان ہر شخص کی پوری حقیقت ہے جس سے
لازم آتا ہے کہ جملہ اشخاص باہم عین اور ایک دوسرے سے غیر ممتاز نہوں
اور یہ بھی ضرورۃً محال ہے۔“

اور در صورت رابع لازم آئے گا کہ ایک مبائن کا مشتق دوسرے
مبائن پر محمول ہو کیونکہ تشخص کا مشتق (یعنی تشخص) زید پر محمول ہوتا ہے
اگر تشخص زید سے مبائن ہوتا تو تشخص و شخص (جو تشخص سے ماخوذ ہیں)
زید پر کیونکر محمول ہو سکتے۔

در صورت خامس و سادس ظاہر ہے کہ انضمام و انتزاع ایک شی کا
دوسری شی سے جب تک کہ وہ دوسری شی انضمام و انتزاع سے پہلے موجود
نہو عقل کیونکہ تجویز کر سکتی ہے پھر وجود و تعین سابق اس وجود منضم و منتزع کا
عین ہو گا یا غیر۔ در صورت اول دور اور در صورت ثانی تسلسل متحمل لازم آئے گا
پس ثابت ہوا کہ تشخص بھی مثل وجود ایک عقلی اعتبار ہے جس کا خارج میں
وجود نہیں اور اتصاف بالوجود (جو ماہیت و وجود کی باہمی نسبت ہے) مثل وجود

و تشخص وہ بھی ایک اعتبار عقلی ہے جس کا خارج میں وجود نہیں پس خارج میں
سوا ہی ماہیات کے (جیسے انسان و فرس و غنم و نار و مار و ہوا وغیرہ) کوئی دوسرا
امر موجود نہیں اور انہیں طبائع مرسلہ کو کلی طبعی کہتے ہیں۔

دلیل دوم

اگر مطلق ماہیت (جیسے انسان و فرس و غنم و مار و نار وغیرہ) فی الخارج موجود
نہوں بلکہ صرف تعینات و تشخصات خاصہ ہی خارج میں موجود ہوں تو ضرور ہی
تشخص و تعین عین اشخاص ہوگا (جو خارج میں موجود ہیں) پس وہ اشخاص
خارج میں بذاتہما متقرر و موجود بھی ہوں گے اور بذاتہما ایک دوسرے سے
ممتاز بھی ہوں گے۔ کیونکہ جب تک کوئی شئی موجود و متقوم نہوے اپنے اغیا
سے ممتاز نہیں ہو سکتی۔ اور جو شئی بذاتہ موجود و متقوم اور ممتاز ہو وہ واجب
بالذات ہے۔ پس لازم آئے گا کہ وہ اشخاص بھی واجب بالذات ہوں
جس سے ممکن کا واجب بالذات ہونا لازم آتا ہے جو صحیح محال ہے اور تشخص کا
جز و شخص یا منضم یا منشرع یا مباتن ہونا اوپر باطل ہو چکا ہے۔ پس ثابت ہوا
کہ بجز ماہیات اشیاء کوئی دوسرا امر موجود فی الایمان نہیں ہے اور یہی ماہیات
باختلاف تعلق قبول ہر ارباب مختلفہ (جنہیں اشخاص ماہیت کہا جاتا ہے) مختلفہ

و شکر ہوئے ہیں پس ہر ماہیت اپنے اشخاص کی عین ہوگی اور ہر ایک مرتبہ
(جو شخص ہے) دوسرے مرتبہ سے بذاتہ امتاز ہوگا۔ ہذا ہوا المطلوب ۷۷

(دلیل سویم)

ادایل فن طبعی میں ثبات ہو چکا ہے کہ جسم مفرد فی ذاتہ متصل ہے اور اجزای
لای تجزی سے مرکب نہیں پس جسم متصل کو جب منفصل کر دیا جائے تو دو اجسام
متصل اسی جسم سے پیدا ہوں گے جو ہم تشابہ اور مقسم سے مشابہ ہوں گے
کیونکہ متصل واحد کی تحلیل ایسے امور کی طرف جو مختلف فی الماہیت ہوں۔
نہیں ہو سکتی ورنہ فی ذاتہ متصل نہوگا۔ پس ضروری یہ دونوں متصل (جو بعد
انفصال حادث ہوئے ہیں) اور وہ متصل یعنی مقسم کسی ایک ایسے امر میں جو
تینوں کی ذات میں موجود ہے شریک ہوں گے۔ اور وہی امر مشترک ان کی تمام
ماہیت اور موجود فی الخارج ہوگا۔ اور یہی امر مشترک کلی طبعی ہے۔ چونکہ شخص کا
منقسم و منتشر و مبائن ہونا پہلے باطل ہو چکا ہے تو ضروری وہ (شخص)
ایک عقلی اعتبار ہوگا۔ اور موجود فی الخارج صرف ماہیت ہی ہوگی ۷۷

(محاکمہ)

یہاں تک صرف اولہ فریقین کا بیان تھا ۷۷ اب اس بارے میں قول فصیل

لکھا جاتا ہے۔

کلی طبعی کا وجود فی الخارج ایسا جلی امر ہے جس میں کسی کو بھی تردد و منین ہو سکتا۔ کیونکہ اگر ایک اُن پڑہ سے بھی دریافت کیا جائے کہ تو کیا کہا تاہیٰ اور کیا پیتا ہے، اور کیا اوڑھتا ہے، اور کیا دیکھتا ہے۔ تو وہ یہی جواب دیگا کہانا کھاتا ہوں، پانی پیتا ہوں، کپڑا پہنتا ہوں، انسان، قرس، عقم، مار، تبا، کون، شکل، روشنی وغیرہ کو دیکھتا ہوں۔ اگر یہ امور بذاتہ خارج میں موجود نہ ہوتے تو کس شی کی نسبت ان آثار خارجہ کی ترتیب بیان کیا جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ امور سوائے طبائع مرسلہ کے کوئی دوسری چیز نہیں ہیں کیونکہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ اسامی اجناس عند الاطلاق طبائع مرسلہ ہی متبادر ہوتے ہیں اور انہیں طبائع کو کلی طبعی کہا جاتا ہے

اگر ایک بچہ سے جسے انتراع کی استعداد بھی حاصل نہ ہو دریافت کیا جائے کہ تجو کیا محسوس ہوتا ہے تو وہ بلا تردد کہہ گیکالہ روشنی والوان و اشکال و انسان و حجر و شجر و مدر وغیرہ۔ اگر یہ امور بذاتہ خارج میں موجود نہیں ہیں تو وہ کونسی چیز ہیں جو اسے محسوس ہوتی ہیں۔ پس یہ موجودہ اشیاء (جیسے ضرور و لون و شکل و سیاہی و پسیدی و حجر و شجر و مدر و مار و نار و ہوا و ارض و فلک و انجم وغیرہ)

جو محسوس غیر متشرع ہیں بجز طبائع مرسلہ کی کوئی دوسری چیز نہیں اور انہیں
طبائع کو کلی طبعی کہا جاتا ہے۔ ہاں بعض طبائع بالواسطہ محسوس ہوتی ہیں
جیسے لون وغیرہ اور بعض بلا واسطہ جیسے ضور وغیرہ۔

علاوہ بریں جبل بسیط کی بحث میں ثابت ہو چکا ہے کہ وجود و تشخص ایک
اعتبار عقلی ہے جس کا خارج میں وجود نہیں پس اگر طبائع مرسلہ بھی (جیسے
ماہیات مذکورہ) موجود فی الخارج نہوں تو کونسی شئی بالذات جبل کا اثر بنے گی
کیونکہ اتصاف بالوجود بھی وجود کی طرح ایک اعتبار عقلی ہے پس بغیر کلی طبعی کے
بالذات مجہول جاعل و موجود فی الاعیان والاذہان اور کیاشی ہو سکتی ہے۔“
اور نیز اگر گیوں چانول آگ پانی وغیرہ موجود نہیں ہیں بلکہ محض اشراعی
اشیاء ہیں (جیسے منکیرین کا خیال ہے) تو کیونکر انکی خرید و فروخت کیجا سکتی
ہے۔ کیا کوئی فوقیت و تحتیت کی خرید و فروخت کر سکتا ہے۔ یا جس طرح
اشیاء مذکورہ سے اپنی ضرورتوں کو رفع کرتا ہے فوقیت و تحتیت سے بھی
اوسی طرح رفع کر سکتا ہے۔ ہرگز نہیں۔“

کیا یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ زیور برتن آلات حرب و کشت وغیرہ ایک
اعتباری چاندی سوئے پیتل تانبے لوہے لکڑی وغیرہ سے بنائے جاسکتے ہیں

اگر بنائے جا سکیں تو فوقیت اور تحتیت اور دوسرے انتزاعیات سے
 کیوں کوئی چیز نہیں بنائی جاتی۔ پس یہ خارجی آثار جن سے یہ خارجی ضرورتیں
 رفع ہوتی ہیں اعتباریات و انتزاعیات پر ہرگز مترتب نہیں ہو سکتی اور نہ اسکا
 کوئی خیال کر سکتا ہے۔

کیا کوئی یہ گمان کر سکتا ہے کہ تلوار بندوق توپ باروت کچ نیزہ بذاتہما
 خارج میں موجود نہیں ہیں بلکہ اعتباری اشیاء ہیں اگر اعتباری اشیاء نہیں
 تو کیوں اس شخص پر قصاص لازم کیا جاتا ہے جو کسی کو بلا سبب قتل کرے
 کیونکہ اعتباری شی کا اثر بھی اعتباری ہوگا۔ اس کا معاوضہ کوئی خارجی اثر
 کیونکر ہو سکتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ ان اشیاء کے افراد موجود ہیں اور یہ
 ضرورتیں انہیں افراد سے مرتفع ہوتی ہیں تو کہا جائے گا کہ اس صورت میں کسی
 بھی یہ استفسار صحیح نہ ہوگا کہ تو نے کھانا کھایا ہے یا پانی پیسا ہے اور اس کو
 بھی یہی جواب دینا مناسب نہ ہوگا کہ میں نے کھانا کھایا ہے یا پانی پیسا ہے بلکہ
 اس طور سے استفسار صحیح ہوگا کہ آیا تو یہ کھانا کھایا ہے یا یہ پانی پیسا ہے
 اور جواب بھی اس طور سے ادا کرنا مناسب ہوگا کہ میں نے یہ کھانا کھایا ہے
 یا یہ پانی پیسا ہے۔ کیونکہ اس تقدیر پر یہ سوال و جواب محض کما فی پیسے کے

اشخاص ہی سے ہیں حالانکہ اس قسم کے سوال و جواب کرنے والے کو
یہ قوت سمجھا جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ یہ حالات و آثار نفس طبع مرسلہ
پر مرتب ہوتے ہیں اور یہ سوالات و جوابات انہیں کے وجود خارجی کے
آثار و حالات ہیں پس کسی کو کیونکر کلی طبعی کے وجود فی الخارج میں تردد ہو سکتا
ہے۔ کیا نہیں کہا جاتا ہے کہ مجھے سردی گرمی بھوک پیاس لگتی ہے اگر
گرمی سردی بھوک پیاس (جو طبع مرسلہ ہیں) موجود فی الخارج نہیں ہیں تو کس
شی کی نسبت کہا جاتا ہے کہ سردی یا گرمی بھوک یا پیاس مجھے لگتی ہے۔ اور اگر
سردی گرمی بھوک یا پیاس کلی طبعی نہیں ہیں تو پھر وہ کیا چیزیں ہیں جنکی تعبیر اسما
اجناس کے ساتھ کی جاتی ہے۔ اگر یہ آثار اور حالات اشخاص ہی کے ہوتے
اور خارج میں صرف وجود افراد کا ہی ہوتا تو ضرور اعلام ہی سے تعبیر کی جاتی اور اسما
اجناس سے ایک ایک شخص کی تعبیر صحیح نہوتی۔ پس سردی و گرمی وغیرہ بذاتہ
خارج میں موجود اور عین اشخاص ہیں اور جو آثار خارج میں اشخاص کے لیے
تجویز کیے جاتے ہیں وہ خاص انہیں طبع مرسلہ کے آثار ہیں نہ کسی اور دور پر
کیا کوئی یہ تصور کر سکتا ہے کہ گھوڑا ہاتھی بیل گاڑی وغیرہ کے کسمیات
خارج میں موجود نہ ہونے پر بھی اون پر سواری کی جاتی ہے۔ حاشا ہرگز یہ خیال

ہنیں کیا جاسکتا اور نہ لازم آئے گا کہ سواری کی نسبت ایسی شی کی طرف کیجا جس کا خارج میں اصلا وجود نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ انسان روم میں ہے اور کابل میں اور بخارا میں اور ہند میں اور دکن میں اور چین میں اور شرق میں اور غرب میں اور جنوب میں اور شمال میں تو کیا یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ مسمی انسان کا ان متعدد مکانوں میں موجود نہیں ہے اور صرف ایک معدوم شی پر یہ حکم کیا گیا ہے اگر ایسا ہو تو لازم آئے گا کہ یہ حکم کا ذب ہو حالانکہ کوئی جاہل سے جاہل ہی اس کے تصدیق میں شک نہیں کر سکتا پس اگر مسمی انسان کا ان متعدد مکانوں میں موجود نہیں ہے تو اکتہ مذکورہ کی سکونت و عمران کی نسبت کس چیز کی طرف کیجاتی ہے۔ اگر انسان ایک اعتباری شی ہے تو اس سے مان مختلفہ کی سکونت و آبادی کیونکر ہو سکتی ہے اور باہم جنگ و جدال کیونکر متصور ہو سکتا ہے۔ ہاں انسان کر لیتے بوجودات متعددہ موجود اور بکثرت غیر محدود یا محدود یا متکثر ہونا ضرور ہے تاکہ اس کے ہر نحو وجود پر ایک نیا اثر مرتب ہو پس وجود کلی طبعی خارج میں اس قدر جلی ہے کہ اس کی تصدیق سے کسی کو بھی منفرد آیا ان نظائر و شواہد و براہین قاطعہ و ساطعہ کے بعد بھی کلی طبعی کے وجود

فی الخارج کا انکار کر سکتے ہیں اگر کر سکتے ہیں تو ان نظائر کا کیا جواب دیں گے اور کونسی دلیل بجز اون دلائل کے جن کا سابقہ ذکر آچکا ہے اور جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وجود کلی طبعی خارج میں ایک ہی شخص میں منہض ہو چنانچہ اولہ منکرین سے ظاہر ہے) پیش کرینگے۔ جب خارج میں وجود شے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ بہ صفت وحدت موجود ہو اور ایک یہ کہ یہ صفت کثرت موجود ہو اور کلی طبعی خارج میں کثیر ہو کر بھی موجود ہے اور واحد ہو کر بھی تو یہ وجود کلی طبعی میں منکرین کیونکر تردد کر سکتے ہیں۔

علامہ برین بموجب قول منکرین اگر موجود فی الخارج صرف ہویات و ہذیات بسیطہ ہوں (جنہیں تشخصات و وجودات خاصہ کہا جاتا ہے) اور طبائع مسلم صرف انتزاعیات اور عقلی اعتبارات ہوں تو صنف ہی ذاتی و عرضی میں باہم امتیاز اس طرح سے ہوگا کہ کلی ذاتی وہ ہے جو نفس ہویت و ہذیت سے بے لحاظ کسی دوسرے امر کے متزع ہو۔ پس مفہوم انسان بلا لحاظ کسی دوسری شے کے نفس زید و عمرو و بکر و خالد سے متزع ہوگا۔ پس ضرور ہے کہ منشاء انتزاع اس کا ایک ایک ہذیت میں فی الخارج موجود ہو ورنہ انتزاع مفہوم انسان ایسا بالاعمال کی طرح محض اختراعی امر ہوگا حالانکہ کوئی معقول سلیم

اسے تسلیم نہیں کر سکتی پس منشاء مذکور جملہ ہذیات میں مفہوم انسان کی طرح
 مشترک اور موجود فی الخارج ہو گا ورنہ لازم آئے گا کہ مثل انسان وہ بھی
 انتزاعی ہو۔ پس اس صورت میں یا تسلسل لازم آئے گا یا کسی منشاء موجود
 فی الخارج پر انتہا ہوگی پس وہی منشاء (جو جملہ ہذیات میں مشترک اور موجود
 فی الخارج ہے) طبیعت مرسلہ اور کلی طبعی ہے کیونکہ جملہ ہویات میں مفہوم
 انسان کے مشترک ہونے سے لازم آتا ہے کہ اس کا منشاء بھی تمام
 ہذیات میں مشترک اور موجود فی الخارج ہو کیونکہ اگر خارج میں صرف ہویات
 بسیطہ ہی ہوں تو کیا عقل تجویز کر سکتی ہے کہ بسیط محض سے دو مفہوم
 متباہن مثل مفہوم انسان و مفہوم تشخص متفرع ہوں ہرگز نہیں پس ہر ایک
 ہویت بسیطہ میں (جیسے زید و عمرو وغیرہ) دو منشاء انتزاعی۔ ایک منشاء
 مفہوم انسان دوسرا منشاء مفہوم تشخص بغیر لحاظ کسی دوسرے امر کے
 ضروری خارج میں موجود ہوں گے۔ پس انتزاعی طبع مرسلہ کے قائل
 ہو کر بساطت ہویات کو تسلیم کرنا اعتراف بالمتنافیٰ ہے۔

(بیان تشکیک طرز اجمال)

طبیعت مرسلہ (جیسے انسان و فرس و مار و ہوا و نار و شجر و حجر و مدبر وغیرہ)

نفس ذات میں مبہم ہے اور قابل اس کے ہے کہ بہ مجہول کثیرہ مجہول
 ہو اگرچہ کسی مانع خارجی کی وجہ سے مجہول ہی نہو یا ایک ہی مرتبہ مجہول ہو
 یا بکثرت محدود یا غیر محدود مجہول ہو لیکن اس کی ذات میں مجہولیت کی قابلیت
 ابہام کی وجہ سے ہمیشہ رہے گی پس ایک ایک جہل ایک ایک مرتبہ اس کا
 خارج میں متعین ہو گا جو آثار کے اعتبار سے دوسرے مرتبہ سے قطعاً
 مبالغہ رہے گا۔ یہی متبائنۃ الآثار مراتب طبیعت مرسلہ کے اطوار و شخاص
 ہیں پس حقیقت میں طبیعت مرسلہ کو شخص شخص بنانے والا جاعل طبیعت ہی
 ہے اور مراتب مذکورہ عین طبیعت ہیں اور طبیعت عین مراتب فرق صرف
 ابہام و تعین کا ہے کہ وہی طبیعت مرتبہ تعین میں شخص زید ہے اور مرتبہ
 ابہام میں طبیعت مرسلہ اور کلی طبعی ہے۔

کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ گیون اور چاول کا دانہ بعینہ گیون اور
 چاول بنیں ہے اور زید بعینہ انسان بنیں ہے ہرگز یہ خیال نہیں کیا جاسکتا
 ورنہ لازم آئے گا کہ سلب ذاتی کا ذات سے صحیح ہو کیونکہ طبع مرسلہ جب
 غیر اشخاص ہیں اور اشخاص محض بسبب ہیں اور طبیعت مرسلہ محض ایک اعتبار
 شئی ہے تو صنف ہی اشخاص مبالغہات اور کلیات مبالغہات اشخاص بنے

مثلاً انسان اگر زید سے مبالغہ ہو اور زید انسان سے تو لازم آئے گا کہ انسان کا سلب زید اور زید کا انسان سے صحیح ہو (یعنی زید کی موجودگی کی حالت میں یہ کہنا جائز ہو گا کہ زید انسان نہیں اور انسان زید نہیں ہے) کیونکہ ایک مبالغہ دوسرے مبالغہ سے مسلوب ہوتا ہے۔

کیا عقل سلیم اس سلب کا صدق زید کی موجودگی کی حالت میں تجویز کر سکتی ہے۔

اور کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ اس حالت میں یہ سلب صادق ہے ہرگز نہیں۔

پس ثابت ہوا کہ جو انسان ہے وہی زید ہے اور جو زید ہے وہی انسان ہے اور دونوں میں ابہام و تعین کے لحاظ سے اعتبار فی حق ہے اور ظرف خارج میں ایک ہی شے موجود ہے جس کے لیے ایک مرتبہ ابہام اور دوسرا مرتبہ تعین ہے کہ ایک مرتبہ کے لحاظ سے طبیعت مرسلۃ کلی طبعی ہے اور دوسرے مرتبہ کے لحاظ سے شخص ہے۔ پس شخص اور کلی طبعی متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں۔

جب ثابت ہوا کہ مراتب طبیعت (جنہیں اشخاص طبیعت کہا جاتا ہے)

آثار کے اعتبار سے متفاوت اور متباہن ہیں اور نفس ذات کے لحاظ سے
عین طبیعت ہیں پس ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ دوسرے مرتبہ کی نسبت
قوی یا ضعیف یا زائد یا ناقص یا اشد یا اضعف ہو اور یہ تعلق جموں مختلف
نفس طبیعت ہی اس تفاوت سے متفاوت ہو پس اس قسم کے تفاوت سے
کیونکہ انکار ہو سکتا ہے اور عقل تشلیک فی الماہیت میں کس طرح تشلیک
کر سکتی ہے۔

بیان تشلیک بطرز تفصیل

اظہار حق سے پیشتر چند تمہیدی امور کا بیان کرنا جن پر وضاحت اولہ
مختصر ہے اور محل نزاع اور اولہ فریقین کا ابتلا دینا ضروری امر ہے۔

تمہیدی امور

امراول

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ کلی وہ مفہوم ہے جس کا نفس تصور کثیر پر صادق
ہونے سے مانع نہ ہو۔ اور وہ کثیر اس مفہوم کے افراد کہلاتے ہیں۔

امر دوم

افراد پر صدق کلی دو طرح سے ہوتا ہے۔ ایک بواسطت ذوقنی ولہ و علی وغیرہ۔ جیسے زید ذو کتابت و فیہ الکتابت و علی اسطخ اور اس کو حمل بالاسطخ کہا جاتا ہے۔ اور دوسرا بلا واسطت جیسے زید کاتب و انسان و حیوان و ماش۔ اور اس کو حمل بالمواطاة کہتے ہیں۔“

(امر سوم)

کسی مفہوم کے کلی ہونے میں حمل بالمواطاة معتبر ہے پس کتابت کو زید کی نسبت کلی نہیں کہا جائے گا بلکہ کاتب کو۔ کیونکہ زید پر حمل کتابت بلا واسطت نہیں ہو سکتا۔ بخلاف کاتب کے کہ کاتب کا حمل اس کے افراد پر بلا واسطت ہو سکتا ہے جن اشیاء پر صدق کسی مفہوم کا بالمواطاة ہو وہی اسکی افراد کہلاتے ہیں

(امر چہارم)

افراد پر حمل کلی کئی طرح سے متفاوت ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ بعض افراد کی نسبت ذاتی اور بعض کی نسبت عرضی ہو۔ جیسے صدق جو ہر کا صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ پر عرضی ہے اور اون ماہیات پر جن کے لیے جو ہر جنسی ہے ذاتی ہے۔

دوسرا یہ کہ صدق کلی بعض پر باقتضای ذات ہو اور بعض پر باقتضای غیر
جیسے صدق موجود کا واجب و ممکن پر کہ واجب پر باقتضای ذات ہے اور
مکن پر باقتضای غیر۔

تیسرا یہ کہ بعض افراد پر صدق کلی اپنے ہی صدق کی (دوسرے فرد پر)
ملت ہو۔ جیسے صدق وجود واجب و ممکن پر۔

چوتھا یہ کہ صدق کلی بعض افراد پر اشد ہو اور بعض پر ضعیف جیسے
صدق اسود ثوب شدید السواد اور ضعیف السواد پر۔

پانچواں یہ کہ بعض افراد پر صدق کلی زائد ہو اور بعض پر ناقص جیسے
صدق مقدار جسم صغیر اور جسم کبیر پر۔ اخیر کی چار قسم کو بالاتفاق تشکیک
کستے ہیں اور بعض کا خیال ہے کہ قسم اول بھی تشکیک ہے۔
تفاوت صدق کلی کی اور صورتیں بھی ہیں جنکو بالاتفاق تشکیک نہیں
کما جاتا ہے۔

ایک یہ کہ ایک کلی دوسرے کلی کی نسبت عام یا خاص منوجہ ہو۔ جیسے
حیوان و امین۔

دوسرے یہ کہ ایک کلی دوسرے کلی کی نسبت عام یا خاص مطلق ہو

جیسے حیوان و انسان۔

تیسرے یہ کہ ایک کلی دوسرے کلی کی نسبت مباین ہو (جیسے انسان و فرس)۔

چوتھے یہ کہ ایک کلی دوسرے کلی کی نسبت نقیض صریح یا نقیض صریح سے خاص یا نقیض صریح سے عام یا نقیض صریح سے مساوی ہو جیسے انسان و لائسان اور فرس و لائسان اور ابیض و لائسان اور کاتب و لائسان (امر خیم)

تفاوت کی وہ چار قسم جن کو بالاتفاق تشکیک کہا جاتا ہے اون میں سے پہلی قسم کو اولیت اور دوسری کو اولیت اور تیسری کو شدت اور چوتھی کو زیادت کہتے ہیں۔ تعریف اولیت و اولیت اوپر بیان ہو چکی ہے لیکن شدت و زیادت محتاج تعریف ہیں۔

تعریف زیادت و شدت

کلی کی ایک فرد دوسرے فرد کی نسبت ایسی ہو کہ عقل بیاوری وہم پہلی فرد دوسرے فرد کی امثال یا دوسرے فرد سے پہلے فرد کی امثال اشباع کر سکے پس وہ امثال اگر تین ایک دوسری سے متنازع ہوں تو اسکو زیادت کہتے ہیں ورنہ شدت

(امر ششم)

حکما کا باہمی اختلاف تشکیک میں بیان کرنے سے پہلے حکیم کی تعریف اور حکما کے فریق بتلادینا ضرور ہے۔

(تعریف حکیم)

حکیم وہ ہے جو بقدر طاقت بشری حقایق اشیاء اور ادن کی حالات واقف ہو۔ فریق حکما کا بیان پہلے اچکا ہے کہ جس کو یہ علم فی اتباع بنی وقت نور اشراق سے حاصل ہو تو وہ اشراقی ہے اور جس کو یہ علم نور اشراق سے بابتاع بنی وقت حاصل ہو تو وہ صوفی صافی ہے اور جسکو یہ علم نظر و فکر و استدلال سے بے اتباع بنی وقت حاصل ہو تو وہ مشائی ہے اور جس کو یہ علم نظر و فکر و استدلال سے بابتاع بنی وقت حاصل ہو تو وہ متکلم ہے۔

(امر ہفتم)

(تعیین محل نزاع)

اشراقین کا خیال ہے کہ تشکیک کے سب اقسام ماہیات و ذاتیات میں بھی جاری ہو سکتے ہیں اور مشائین کا خیال ہے کہ ماہیات و ذاتیات

تشکیک کی کوئی قسم بھی جاری نہیں ہو سکتی بلکہ تشکیک کے جملہ اقسام صرف عرضیات ہی میں جاری ہو سکتے ہیں۔

(تفصیل اجمال)

علامہ شیرازی کا بیان ہے کہ اشیاء میں اختلاف کئی طرح سے ہوتا ہے اول یہ کہ اشیاء ماہیت کے لحاظ سے متخالف ہوں جیسے انسان و فرس۔ دوم یہ کہ اشیاء کا صرف عوارض میں اختلاف ہو اور ماہیت میں اتحاد۔ جیسے انسان رومی اور انسان زنگی۔ سوم یہ کہ ایک ہی ماہیت بکمال و نقصان متفاوت ہو جسکی پانچ قسمیں مفصل ذکر ہو چکی ہیں۔

ان تین قسموں میں سے پہلی دو قسموں کو بالاتفاق تشکیک نہیں کہتے ہیں اور اشراقیین و مشائیین کا خلاف اس امر میں ہے کہ ماہیات او ذاتیات میں بھی قسم سوم کی پانچوں قسمیں جاری ہو سکتی ہیں یا نہیں پہلی راے اشراقیین کی ہے اور دوسری مشائیین کی۔

(امر ہشتم)

اشراقیین کمال و نقصان کے معنی یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک ہی ماہیت بلا واسطہ غیر انہی ذات سے ایک نحو وجود میں زائد ہو اور دوسری نحو وجود میں

ناقص جیسے ایک مقدار دوسری مقدار کی نسبت بغیر لحاظ کسی دوسرے
 امر کے نفس مقدار ہی میں زائد و ناقص ہوتی ہے مثلاً گز خط (اب) ۲ گز
 خط (ج) سے نفس مقدار خطی ہی میں زائد ہے اور علی ہذا خط ثانی خط اول
 کی نسبت نفس مقدار خطی ہی میں ناقص ہے۔ اسی طرح (۱) گز سطح مربع
 (۲) گز سطح مربع کی نسبت نفس مقدار سطحی ہی میں زائد ہے اور ثانی اول کی نسبت
 نفس مقدار سطحی ہی میں ناقص ہے۔ اور علی ہذا القیاس (۱۰۰) گز مقدار
 جسمی (۵) گز مقدار جسمی کی نسبت اور (۵) گز (۱۰۰) گز کی نسبت نفس مقدار
 جسمی ہی میں بغیر لحاظ کسی دوسرے امر کے زائد و ناقص ہے۔ پس نفس
 مقدار ایک نحو وجود کے اعتبار سے دوسرے نحو وجود کی نسبت بدون لحاظ
 کسی دوسرے امر کے اپنی ہی ذات سے زائد و ناقص ہے یعنی کوئی دوسرا
 امر وصف زیادة و نقصان میں واسطہ فی العروض نہیں ہے۔
 الاضاف بالواسطہ کسی شی کا کسی وصف کے ساتھ تین قسم پر ہے
 (اول) واسطہ موصوف و صفت کی درمیانی نسبت کی تصدیق کا ذریعہ ہو
 جیسے متغیر کہ حدوث و عالم کی درمیانی نسبت کی تصدیق کا ذریعہ ہے اسی واسطہ
 فی الاثبات کہا جاتا ہے۔

(دوہم) واسطہ ہی صفت کے ساتھ موصوف ہو اور انصاف کی نسبت ذی الواسطہ کی طرف مجازاً کی جائے جیسے حرکت جالس سفینہ کہ حقیقت متحرک تو سفینہ ہے لیکن جالس کی طرف مجازاً حرکت کی نسبت کی جاتی ہے اور اس کو واسطہ فی العروض کہتے ہیں۔

(سوم) واسطہ اور ذی الواسطہ دونوں صفت کیسا بالذات موصوف ہوں جیسے حرکت ید و مفتاح کہ حرکت ید حرکت مفتاح کے لیے واسطہ ہے اور دونوں بالذات حرکت سے موصوف ہیں یا صرف ذی الواسطہ ہی صفت کے ساتھ موصوف ہو جیسے زنگریز کپڑے کو رنگ دیتا ہے اور خود رنگین نہیں ہوتا۔ اس تیسری قسم کی دونوں قسموں کو واسطہ فی الثبوت کہا جاتا ہے پس اگر کسی قسم کا تفاوت نفس ماہیت میں بلا واسطہ فی العرض ہو تو نفس ماہیت ہی میں یہ تفاوت شمار کیا جائے گا۔ گو واسطہ فی الثبوت کیونکہ نہ وہ پس مقدار صغیر و کبیر کا ایک دوسرے سے زائد و ناقص ہونا نفس مقدار ہی میں ہو گا جیسے (۸) گز مربع مقدار (۴) گز مربع مقدار سے یا (۱۰) گز کا خط (۵) گز سے زائد ہے اور دوسرا پہلے کی نسبت ناقص۔ کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ یہ تفاوت نفس مقدار میں نہیں ہے بلکہ

کسی ایسے امر میں ہے جسکی طرف زیادت و نقصان کی نسبت بالذات
اور مقدار کی طرف مجاز لگی جاتی ہے اگر یہ خیال کیا جاسکتا ہے تو ایک سطح کو
دوسرے سطح کی نسبت یا ایک خط کو دوسرے خط کی نسبت نفس سطحیت
و خطیت کے اعتبار سے کیوں زائد و ناقص کہا جاتا ہے جب دو نون سطح
یا دو نون خطنا پے جاوین تو کیا نفس مقدار ہی میں بذاتہ کم و بیش یا باہم
مساوی نہوں گے کیونکہ بعد مساحت کے یہی معلوم ہوگا کہ مقدار سطحی و
خطی بذاتہ زیادت و نقصان متصف ہے اگرچہ اس اتصاف میں کوئی امر
واسطہ فی الثبوت ہو جاوے لیکن واسطہ فی العروض نہیں ہوگا پس
ثابت ہوا کہ حقیقت مقدار ہی ایک نحو وجود کے اعتبار سے بذاتہ ناقص
ہے اور علی ہذا سواد اور بیاض بھی بذاتہ شدت و ضعف کے ساتھ متصف
ہوں گے۔ مثلاً اگر ایک سواد کو دوسرے سواد کی نسبت اشد و اضعف
کہا جائے تو ضرور اسی اعتبار سے کہا جائے گا کہ وہ دو نون سواد ہیں
کیونکہ اگر انتفاہی سواد مان لیا جاوے تو وہ کون سا امر ہے جو شدت و ضعف
کے ساتھ بذاتہ موصوف ہو سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ ماہیت سواد و
بیاض ہی بدون کسی واسطہ فی العروض کے شدت و ضعف کے ساتھ بذاتہ متصف ہے

بیان رای اشراقین

تمہید مذکور سے ثابت ہوا کہ اشراقین کی رای پر موافق اون معنوں کے جو اونہوں نے بیان کیے ہیں جن کا کہ اوپر ذکر آچکا ہے نفس باہیات میں ہی تشکیک بزیادت و نقصان و شدت و ضعف منتحق ہے لیکن تشکیک بالاولویت کا تحقق ذات اور ذاتیات میں دشوار امر ہے کیونکہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ اولویت کے یہ معنی ہیں کہ بعض افراد پر تو صدق ماہیت اون کے ذاتی اقتضا سے ہو اور بعض پر اون کے ذاتی اقتضا سے نہ ہو جیسے ماہر یہ کے نزدیک صدق وجود واجب پر اوس کے ذاتی اقتضا سے ہے اور ممکن پر اوس کے ذاتی اقتضا سے نہیں ہے اور ذات ذاتی کا صدق اوس فرد کی نسبت جسکی وہ ذات و ذاتی ہے اوس فرد کی ذاتی اقتضا سے کیونکہ متصور ہو سکتا ہے کیونکہ ذات و ذاتی کا اوس شی کیلئے ثبوت واجب ہے اور واجب کا باقتضا مقتضی ہونا لازم کرتا ہے کہ واجب واجب نہ رہے اور یہ محال ہے پس ثابت ہوا کہ ذاتیات اول ماہیت اشیاء میں تشکیک بالاولویت ناممکن ہے۔ ہاں تشکیک بالاولویت (بدین معنی کہ صدق ماہیت بعض افراد پر علت ہو اپنے ہی صدق کی

دوسرے بعض افراد پر مقومات ماہیت اور نفس حقیقت میں متحقق ہو سکتی
 ہے کیونکہ بنا برجل بسیط اگر کسی ایک ماہیت نوعی کی کوئی ایک فرد دوسری
 فرد کی نسبت علت یا معلول ہوگی تو ضرور ہی حقیقت و ماہیت ہی کے اعتبار
 سے ہوگی اس لیے کہ اس صورت میں وجود و تشخص انصاف بالوجود کی طرح
 ایک عدمی امر ہے اور علت و معلولیت موجود ہی کی شان ہے جب کئی طبعی
 کے بحث میں ثابت کیا گیا ہے کہ موجود فی الاعیان نفس طابع مرسلہ ہی میں
 تو حقیقت میں نفس طبعیت مرسلہ ہی اپنے صدق کی ایک نحو وجود کے اعتبار
 سے علت ہوگی اور دوسری نحو وجود کے اعتبار سے معلول مثلاً جو ہر
 عقلی نفس جو ہریت کے اعتبار سے جو ہرادی کی علت ہوگا اور جو ہرادی
 نفس جو ہریت ہی کے اعتبار سے جو ہر عقلی کا معلول پس صدق جو ہر ایک اعتبار
 سے علت اور ایک اعتبار سے معلول ہوا اور صدق بالاولیت سے بھی مراد ہے۔
 صدر الشیرازی کا قول ہے کہ اشراقین کے نزدیک ذات و ذاتیات
 میں تشکیک کے تمام اقسام جاری ہو سکتے ہیں اور مولانا بحر العلوم کا بیان
 ہے کہ اولیت و زیادت و نقصان کے تحقق میں کوئی تردد نہیں لیکن اولیت
 بالمعنی المذكور کے تحقق میں کلام ہے کیونکہ پہلے گزر چکا ہے کہ صدق ذات

ذاتی دس شی کی نسبت کہ جسکی وہ ذات و ذاتی ہو واجب ہے پس باقتضا
مقتضی کیونکر ممکن ہو سکتا ہے ورنہ واجب کا ممکن ہونا لازماً اُسے گاربان
اولویت سے اگر کوئی دوسرے معنی مراد لیے جائیں جیسے کہ اولیٰ اس قول سے
ظاہر ہوتا ہے کہ وجود علت و جو معلول سے اولیٰ ہے جیسے وجود واجب
جو علت ہے) وجود ممکن سے (جو معلول ہے) حالانکہ واجب پر صدق و جو
ہرگز باقتضای مقتضی اُن کے نزدیک نہیں ہے تو البتہ ماہیت و مقومات
ماہیت میں بھی تشکیک بالاولویت کا تحقق ممکن ہو گا۔

پس اس صورت میں اولیت کے یہ معنی ہوں گے کہ صدق کلی بعض
افراد پر دوسرے بعض کی نسبت زیادہ تر مناسب ہو اس بنا پر صدق جو ہر
اُس ماہیت کی نسبت جو جنس جو ہر فصل سے مرکب ہے بالاولویت متفاوت
ہو گا جیسے کہ صدق جو ہر عقول جو ہر یہ پر اجرام و اجسام کی نسبت زیادہ تر مناسب
کیا یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ عقل اول کی جو ہریت ایسی ہی ہے جیسے کہ
اجسام کا تہ و فاسدہ کی جو ہریت اور اجرام علویہ کی جو ہریت ایسی ہی ہے جیسے کہ
اسطوانات کی جو ہریت اور افلاک و نجوم کی جبریت ایسی ہی ہے جیسے کہ عناصر
کی جبریت اور عناصر کی جبریت ایسی ہے جیسے کہ کائنات ابھو کی جبریت ہرگز نہیں

کیونکہ جب غور کیا جائے تو یہی کتنا پڑیگا کہ صدق جو ہر عقول مجرہ پر ادانی
 و اسافل کی نسبت اولیٰ و انساب ہے اور صدق جبریت اجرام پر اجسام
 کی نسبت زیادہ تر مناسب ہے و قس علیٰ ہذا۔

پس ثابت ہو کہ اولویت بمعنی مذکور ذات و ذاتیات میں بلاشبہ متحقق ہے
 جب اشراقین نے خط و سطح سے زیادت و نقصان کی مثال اور سود
 شدید و ضعیف سے شدت و ضعف کی مثال پیش کی تو مشائین کی طرف سے
 یہ اعتراض پیش کیا گیا کہ مطلق مقدار کا صدق مقدار صغیر و کبیر پر اور علیٰ ہذا
 مطلق سواد کا صدق سواد شدید و ضعیف پر بلا تفاوت ہے لیکن دونوں کی
 باہمی نسبت کے لحاظ سے ایک کو اشد و ازید اور دوسرے کو انقص
 و اضعف کہا جاتا ہے مثلاً اگر (۱۰) گز مربع سطح یا خط کی (۲) گز مربع سطح یا
 خط کی طرف نسبت خیال کی جائے تو اس وقت ایک کو دوسرے کی نسبت
 زاید یا ناقص یا مساوی یا شدید یا ضعیف کہہ سکتے ہیں اگر اس باہمی نسبت کا
 خیال نہ کیا جائے تو کسی کو بھی ازید یا اشد یا انقص یا اضعف نہیں کہہ سکتے
 اور کلام شیخ بھی اسی کا موید ہے کیونکہ شیخ کا بیان ہے کہ تفاوت صغیر و کبر
 مقادیر میں اور تفاوت شدت و ضعف کیفیات میں عروض اضافت و نسبت

کے بعد حاصل ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ ماہیت مقدار و سواد بذاتہا
بلا عرض اضافت و نسبت متصف بزیادت و نقصان و شدت و ضعف
نہیں ہو سکتی جس سے لازم آتا ہے کہ تفاوت مذکور نفس ماہیت مقدار
و سواد میں بلکہ دونوں مقداروں اور دونوں سوادوں کی باہمی نسبت اور اضافت
میں ہو پس ثابت ہوا کہ تشکیک ایک خارجی امر میں ہے نہ ذات و ذاتیت میں۔

جواب از جانب اشراقین

مولانا بحر العلوم کا بیان ہے کہ اس امر میں کسی کو شک نہیں ہے کہ مقدار
صغیر و کبیر و سواد شدید و ضعیف میں متصف بزیادت و نقصان و شدت و ضعف
نفس مقدار و سواد ہی ہے کیونکہ اگر مقدار و سواد کا انتفا فرض کیا جاوے
تو آیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ اضافت و نسبت تفاوت مذکور کے ساتھ
متصف ہو سکتی ہے اگرچہ اس اضافت و نسبت کو متحقق ہی مان لیا جائے
ہرگز نہیں پس ماہیت سواد و مقدار بذاتہا بتفاوت مذکور متصف ہوگی گو عرض
اضافت و نسبت ہی کے واسطے سے کیونکہ ہنولکن اضافت و نسبت اگر
واسطہ بھی ہے تو واسطہ فی البتوت ہے نہ واسطہ فی العروض ورنہ اضافت
و نسبت ہی بذاتہا صغیر و کبیر و شدت و ضعف کے ساتھ متصف ہوگی کیونکہ

کیونکہ واسطہ فی العروض میں صرف واسطہ ہی صحت کے ساتھ ہر مقولہ
ہوا کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ صغرو کبر کے ساتھ کم و مقدار ہی بالذات
متصف ہے پس لازم آئے گا کہ اضافت و نسبت (جو مقولہ اضافت کے
میں) مقولہ کم و مقدار ہی ہوں اور اندراج ایک مقولہ کا دوسرے مقولہ کے
تحت میں صریح محال ہے۔

علاوہ برین جب اضافت مقدار ہوتی تو حقیقت مقدار ہی صغرو کبر یا
متصف ہوتی اور یہی مطلوب ہے۔

اور صاحب عروۃ الوثقی کے کلام کا مآل بھی اسی طرف ہے کیونکہ
اون کا یہ بیان ہے کہ اضافت و نسبت جوہر زیادت و نقصان کی
مان لی گئی ہے اگر مقدار سے منضم ہے تو مقولہ کم سے ہے نہ مقولہ اضافت
سے اور اس صورت میں بھی ہمارا مطلب ثابت ہے۔ کیونکہ جب اضافت
کم و مقدار ہے تو ماہیت مقدار ہی بالذات متصف بزیادت و نقصان
ہوتی۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس اضافت کی بھی ایک اور اضافت ہے
جو بالذات زیادت و نقصان کے ساتھ متصف ہے تو کہا جائے گا کہ
اضافت کی انتہا کسی مقدار پر ہوگی یا نہ ہوگی اگر انتہا کسی مقدار پر ہوگی تو

مقدار ہی زیادت و نقصان کے ساتھ بالذات متصف ہوتی اور یہی مطلوب ہے اگر انتہا کسی مقدار پر نہوگی تو تسلسل متحمل لازم آئے گا جب تسلسل باطل ہے تو لامحالہ کسی ایک مقدار پر ضرور انتہا ہوگی۔ وہو المطلوب۔ علاوہ برین اضافت ایک انتزاعی شے ہے جو دو مقداروں کے ملاحظہ سے انتزاع کی جاتی ہے۔ پس بالذات متصف زیادت و نقصان منشا ہی ہوگا نہ اضافت۔ جب منشای اضافت مقدار ہی ہے تو نفس ہیست مقدار ہی متفاوت ہوتی اور یہی مطلوب ہے۔

اگر ہیشہ بہ کیا جائے کہ بیشک اضافت و نسبت و زیادت و شدت کا منشای انتزاع مقدار ہی ہے لیکن شخص مقدار میں دو امر ہیں ایک ماہیت مقدار اور دوسرے شخص خاص اس صورت میں ممکن ہے کہ بالذات منشای تفاوت شخص خاص ہی ہو نہ ماہیت مقدار پس درحقیقت شخص ہی اضافت و تفاوت کے لئے بالذات معروض ہوگا اور ماہیت مقدار بالعرض۔

تو جواب دیا جائے گا کہ بیشک مقدار شخصی میں دو امر ہیں ایک ماہیت مقدار دوسرے شخص لیکن پہلے مکر بیان آپ کا ہے کہ ہذیت و شخص وجود و انصاف ماہیت بالوجود کی طرح ایک عقلی اعتبار ہے جو بذاتہ اعیان میں

موجود و متحقق نہیں ہے) پس یہ امور کیونکر زیادت و شدت و ضعف و نقصان کے ساتھ بالذات موصوف ہو سکتے ہیں۔ اگر حیثیت مقدار کی سے قطع نظر کیا جائے تو آیا عقل ان امور کا (یعنی وجود و تشخص خاص و اضافت و نسبت جو اعتبارات عقلی ہیں) انصاف بالذات بتفاوت مذکور تجویز کر سکتی ہے۔ ہرگز نہیں۔ بالفرض اگر تجویز بھی کر سکتی ہے تو اولاً بالذات مقدار کی حیثیت کا ہی لحاظ ہوگا۔ اور ثانیاً وبالعرض دوسرے امور کا پس بتفاوت مذکور اولاً بالذات مقدار ہی موصوف ہوگا۔ اور اضافت و نسبت ہذیتہ وغیرہ ثانیاً وبالعرض۔ کیونکہ زیادت و نقصان بالذات کمیات ہی کے اوصاف ہیں جیسے شدت و ضعف کہ بالذات کیفیات ہی کے اوصاف ہیں اگر ایک مقدار کو دوسری مقدار کی نسبت کم و بیش کہا جائے گا تو کیا یہ کسی ویشی مقدار کے اعتبار سے نہوگی ہرگز نہیں۔ بلکہ بالذات کم و بیش مقدار ہی ہوگی اور دوسرے امور کی طرف کمی و بیشی کی نسبت مجازی طور پر کیا جائے گی۔ پس اضافت و نسبت وغیرہ اگر واسطہ بھی ہے تو واسطہ فی الثبوت سفیر محض ہے بلکہ مقدار ان امور کے بتفاوت مذکورہ متفادات ہونے میں واسطہ فی العرض ہوگی اور واسطہ فی العروض میں واسطہ ہی حقیقتاً متصف بصفت ہو کر آتا ہے

پس حقیقتاً مقدار ہی بالذات بتفاوت مذکور متفاوت ہوگی اور دوسرے امور بالعرض اور کلی طبعی کی بحث میں ثابت ہو چکا ہے کہ اوجہ و ظہور میں (مثل اعیان و اذہان و نفس الامر) بدون طبائع مرسلہ کے کوئی دوسرا امر (جیسے وجود و تشخص خاص و اتصاف و دیگر نسبی امور) بالذات متحقق نہیں ہے۔ اس صورت میں سبب ماہیت مقدار کے کوئی شے ہے جو خارج میں بالذات بتفاوت مذکور متفاوت ہوتی ہے۔ ہاں اگر کوئی دوسرا امر اس تفاوت میں واسطہ بھی ہو تو واسطہ فی الثبوت ہوگا نہ واسطہ فی العروض۔ تم کلام بحر العلوم۔

بیان تشکیک مشائین تشکیک فی الماہیت

حکمای مشائین کا خیال ہے کہ ذات و ذاتی میں بلکہ اعراض میں بھی تشکیک غیر ممکن ہے ہاں افراد ماہیت کے اتصاف بالعوارض میں تشکیک ہو سکتی ہے جسے عرضی کہا جاتا ہے بالجملہ اپنی افراد پر کلیات عرضیہ کا صدق (مثل اسود و ابیض و کاتب و موجود و ماضی و متحرک غیر چکا صدق اپنی افراد پر ان کے مبادی پر موقوف ہے خواہ قیام انضمامی ہو جیسے اسود و ابیض

وغیرہ خواہ تزامی ہو جیسے کاتب و موجود و تحت و فوق وغیرہ متفاوت بتفاوت
 مذکورہ (جیسے اولیت و اولویت و شدت و زیادت) ہو سکتا ہے کیونکہ
 ایک موجود کو دوسرے موجود کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس کی نسبت
 اولیٰ و اقدم ہے یا غیر اولیٰ وغیر اقدم۔ مثلاً موجود واجب و موجود ممکن
 کہ موجود کا صدق واجب پر نسبت ممکن کے اولیٰ و اقدم سے اور ایک
 اسود کو دوسرے اسود کی نسبت کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس کی نسبت اشد السواد
 یا اضعف السواد ہے۔ اسی طرح ایک جسم کچھ کو دوسرے جسم کچھ کی نسبت
 کہہ سکتے ہیں کہ یہ اس کی نسبت زائد ہے یا ناقص۔

لیکن حقائق و ماہیات اشیاء اور ان کی ذاتیات کی نسبت نہیں
 کہہ سکتے کہ ان کے بعض افراد دوسرے افراد کی نسبت نفس ماہیت یا جزو
 ماہیت کے اعتبار سے اولیٰ و غیر اولیٰ یا اشد و اضعف یا زائد و ناقص یا
 اقدم و غیر اقدم ہیں کیونکہ صدق کلی میں مصداق ہی کے اختلاف کی وجہ سے
 تفاوت ہوا کرتا ہے اور ذات و ذاتی کا مصداق ہر فرد کی نفس ذات ہے
 جو سب افراد میں ایک ہی ہے۔ پس ذات و ذاتی کا صدق کیونکہ متفاوت
 ہو سکتا ہے مثلاً انسان یا حیوان یا جسم یا جوہر کا صدق اپنی جملہ افراد پر صرف ان نسبت

یا حیوانیت یا جسمیت یا جوہریت ہی کے لحاظ سے ہو گا جس سے لازم آتا ہے کہ ان کلیات کے افراد میں باہم نفس انسانیّت یا حیوانیت یا جسمیت کے لحاظ سے اختلاف مذکور تصور نہ ہو پس معلوم ہوا کہ صدق انسان یا حیوان و جسم و جوہر بھی غیر متفاوت ہے۔

بجلاف عرضیات (جیسے کاتب و صاحب و ماشی و متحرک و اسود و ابیض و موجود) جس کا صدق مبداء کے قائم ہونے پر (مثل کتابت و ضحک و مشی و حرکت و سواد و بیاض و وجود وغیرہ) موقوف ہے۔ اور مبداء مختلف محمولوں سے مختلف طور پر قائم ہوا کرتا ہے کہیں اول کہیں آخر کہیں اولی کہیں غیر اولی کہیں شدید کہیں ضعیف کہیں زائد کہیں ناقص مثلاً وجود کا واجب کے ساتھ قیام بہ نسبت ممکن کے اولیٰ اور اول ہے اور ممکن کے ساتھ واجب کی نسبت متاخر و غیر اولیٰ ہے اسی طرح قیام سواد یا مقدار ایک جسم سے دوسرے جسم کی نسبت شدید و زائد یا ضعیف و ناقص ہو گا۔ اور عرضی کا مصدق مع قیام مبداء اسی عرضی کا موصوف ہے کیونکہ ذات واجب اور ذات ممکن اور ذات جسم کو بلا قیام وجود و اسود و کم موجود و اسود و کم کسنا صحیح نہیں ہے اور یہ ظاہر ہے کہ ذات واجب سے

و ذات ممکن سے قیام وجود اور علیٰ ہذا قیام سواد و کم جسم شدید السواد و
 ضعیف السواد و زاید الکرم و ناقص الکرم کے ساتھ یکساں نہیں ہے پس
 ثابت ہوا کہ اسود و شکم و مہو و کا صدق ان مخلوق پر بلحاظ قیام وجود و سواد
 و کم یکساں نہیں ہے۔

دلیل انتقامی تشکیک و ذات و ذاتی

مشائین کی قوی دلیل وہ ہے جسکو محقق دوائی نے نقل کیا ہے وہ یہ ہے
 کہ ذات و ذاتی اگر بذا امتیاز اند یا ناقص یا اشد یا اضعف ہوں تو دو حال سے
 خالی نہیں یا فرد اشد و زائد فرد اضعف و ناقص کی نسبت سوائی نفس ماہیت
 کے کسی امر زائد پر مشتمل ہوگا (جو اضعف و ناقص میں نہیں ہے) بلکہ
 پہلی صورتیں ہاں فریاد اشد و زائد کا فصل مقوم ہے یا نہیں اگر فصل مقوم نہیں ہے
 بلکہ خارج ہے تو ماہیت اشد و زائد سے منضم ہے یا منترع یا مبالغہ اور
 اگر ماہیت اشد و اضعف کا فصل مقوم ہے تو ضرور ہی حقیقت اشد و زائد
 حقیقت اضعف و ناقص سے مبالغہ ہوگی کیونکہ ذاتی کے بدلنے سے ذات
 بھی بدلتی ہے۔ پس اشد و اضعف اور زائد و ناقص دو متباہن حقیقتیں
 ہوں گی اور اختلاف ماہیت کو تشکیک نہیں کہا جاتا اور نہ انسان و فرس و حور و شجر

باہم مشکک کملائین گے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کی نسبت مشکک نہیں مانا جا آپس بالفرض و ازید و النقص کی ماہیت سے وہ امر زائد خارج ہوگا۔ خارج اگر منضم یا منترع ہے تو ہر فرد کا وجود و شخص ہوگا یا نہیں در صورت اولی ظاہر ہے کہ کسی شی کا انضمام یا انترع جب تک کہ منشا یا منضم الیہ موجود نہ ہو ناممکن ہے۔ پس وجود و شخص سابق وجود و شخص منضم و منترع کا عین ہوگا یا غیر اگر عین ہو تو در لازم آئے گا اور اگر غیر ہے تو تسلسل در صورت ثانیہ وہ امر زائد ہر فرد کے وجود و شخص سے مغائر ہوگا۔ پس تفاوت و تشکیک امر خارج میں ہوگی نہ ذات اشد و ازید و ضعف و نقص میں اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مان لیا گیا تھا کہ تشکیک اشد و اضعف اور ازید و نقص کی ماہیت میں ہے۔

اگر وہ امر خارجی مباحث ذات ہے تو ظاہر ہے کہ تشکیک ایک امر مباحث میں ہوگی نہ اشد و ضعف کی ماہیت میں اور یہ بھی خلاف مفروض ہے۔ اگر اشد و ازید کسی امر زائد پر مشتمل نہیں ہے تو اشد و ازید اور اضعف و نقص کی ماہیت ایک ہی ہوگی اور اشد و اضعف میں کسی طرح بھی ماہیت کے اعتبار سے تفاوت نہ ہوگا۔ پس ماہیت اشد و اضعف میں تشکیک کیونکہ متحقق مافی جاسم ہے

اگر کہا جائے کہ اس دلیل کے صحیح ہونے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ عرضی میں بھی تشکیک غیر ممکن ہو کیونکہ کہہ سکتے ہیں کہ اسودا شد اور مکرم ازید بھی کسی امر زاید پر مشتمل ہو گا یا نہیں اگر مشتمل ہے تو وہ امر زائد داخل ذات یا نہیں۔ خارج از ذات ہونے کی صورت میں منضم ہو گا یا متنزع یا مبائن بہر تقدیر جو استحالة وہاں پر قائم کیا گیا ہے وہ یہاں بھی قائم کیا جاسکتا ہے اور اگر اسودا زید کسی امر زاید پر مشتمل نہیں ہے تو اسودا ضعف میں باہم امتیاز نہوگا۔ جس سے لازم آتا ہے کہ صدق اسودا متفاوت نہو۔ پس ذاتی کی طرح عرضی میں بھی تشکیک جاری نہوگی۔

تویوں جواب دیا جائے گا کہ عرضیات میں تفاوت بحدت و ضعف و زیادت و نقصان (جیسے اسودا بیض و طویل و عرض و عمیق وغیرہ) ایک خارجی امر کے اعتبار سے ہے اور وہ خارجی امر عرضی کا مصداق ہے کیونکہ اسودا بیض وغیرہ کے صدق کا مناط قیام مبدار ہے خواہ قیام انتزاعی ہو یا انضمامی (جیسے سواد و بیاض و طول و عرض و عمق وغیرہ) اور مبدار کا قیام ہر ایک محل سے مختلف طور پر ہوا کرتا ہے کہیں شدید کہیں ضعیف کہیں زائد کہیں ناقص گو وہ مبدار ہر محل کے اعتبار سے مختلف الما ہست ہی کیونکہ نہوچونکہ

مبدار شدت و زیادت و ضعف و نقصان کا قیام متفاوت ہے اس لیے
صدق اوس مفہوم کا جو معنی جنبی (مثل مطلق سواد و بیاض و طول و عرض
و عمق وغیرہ) سے مشتق ہے ہر ایک محل پر جو تفاوت قیام مبدار کے اعتباراً
سے متفاوت ہوگا۔

کیا خیال کیا جاسکتا ہے کہ ثوب شدید السواد پر صدق اسود ثوب
ضعیف السواد کی نسبت اشد نہوگا اور صدق اسود ثوب ضعیف السواد پر
ثوب شدید السواد کی نسبت ضعیف نہوگا یا جسم زائد الطول پر صدق طویل جو
معنی طول سے مشتق ہے اوس جسم کی نسبت جبکی مقدار طولی ناقص ہے ازید
نہوگا اور جسم ناقص الطول پر جسم زائد الطول کی نسبت انقص نہوگا کیونکہ زمین
اور علیٰ ہذا القیاس صدق اوس مفہوم کا جو عرض و عمق وغیرہ سے مشتق ہوتا ہے
گو سواد شدید و ضعیف و مقدار ناقص و زائد جو مختلف محمولوں سے قائم ہیں
مختلف الماہیت ہی کیونکہ نہون کیونکہ تفاوت مصداق کلی سے گو تفاوت
نوعی ہی کیونکہ نہو لازم آتا ہے کہ صدق کلی ضرور ہی متفاوت ہو بخلاف صدق
ذات و ذاتی جیسے مطلق سواد سوادات شدیدہ و ضعیفہ کی نسبت اور جیسے مطلق
مقدار مقدار خاصہ کی نسبت کیونکہ اوس کا مصداق جملہ افراد میں ہر فرد کی

نفس ذات ہی ہے اس لیے کہ ذات و ذاتی مرتبہ ذات شخص میں شخص کی عین حقیقت ہیں ہر ذات و ذاتی کے مناسبت صدق میں گودہ ذاتی جنس ہی کیونکہ نہو تفاوت کیونکہ تصور ہو سکتا ہے۔ اس جواب میں مولانا بکر العلوم نے کئی طرح سے بحث کی ہے۔

بحث اول

اس میں شک نہیں کہ مطلق سواد و مقدار سواد و مقادیر خاصہ کی نسبت جنس ہے اور یہ سواد و مقادیر خاصہ ماہیت میں باہم مختلف ہیں لیکن کہہ سکتے ہیں کہ ان کا اختلاف نوعی حسب طرح کہ اس مفہوم کے مصداق کو جو معنی جنسی سواد و مقدار سے مانو ذہن جیسے اسود و شکم جسے عرضی کہتے ہیں اس طرح سے مختلف کر دیتا ہے کہ جسکی وجہ سے صدق اسود و غیر تفاوت ہو جاتا ہے تو اسی طرح صدق مطلق سواد و مقدار کو جو ان مختلف حقیقت سواد و مقادیر خاصہ کے لیے جنس ہے کیونکہ نہیں مختلف کر سکتا کیونکہ ممکن ہے کہ فصول مقومہ کے اعتبار سے ان کا اختلاف نوعی جو جنسی معنی کے لیے فصول مقسمہ میں صدق جنس کے مصداق کو بھی متفاوت کر دے اس طرح سے کہ صدق جنس بھی جیسے سواد و کم و مقدار صدق عرضی کی طرح متفاوت ہو جائے

پس سواد شدید و ضعیف و مقدار زائد و ناقص پر صدق جنس سواد و مقدار صدق اسود و تشکم کی طرح جسم ذی سواد و ذی مقدار کی نسبت مشکاک ہو سکتا ہے اور سوادات و بیاضات اور مقادیر خاصہ کے فصول مقومہ (جو سواد اور مقدار کے معنی جنسی کے لیے فصول مقسمہ ہیں) تفاوت صدق جنسی کے لیے واسطہ فی العروض نہوں بلکہ واسطہ فی الثبوت ہوں پس کونسی شئی تفاوت جنسی کی اس طرح سے مانع ہو سکتی ہے کہ جنس سواد کا صدق بعض سواد کی نسبت اشد اور بعض کی نسبت اضعف نہو کیونکہ جو معنی کہ صدق عرضی کا مناط اختلاف ہے وہی صدق معنی جنسی کا بھی مناط اختلاف ہے۔

بحث دوم

اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اشد و اضعف کا اختلاف فصول مقومہ کی اعتبار سے نہیں بلکہ بلحاظ ایک امر خارجی کے ہے تو بھی اس سے لازم نہیں آتا کہ مطلق سواد مراتب سوادات ضعیفہ و شدیدیں بیشتر و اضعف بالذات متفاوت نہو کیونکہ وہ خارجی اس طرح سے مابہ التفاوت ہو سکتا ہے کہ نفس باہیت سواد کی تشکیک میں واسطہ فی الثبوت ہو خواہ ذی الواسطہ بھی موصوف بتفاوت ہو یا بدون بالذات متفاوت ہوں۔

بحث سویم

اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ سواد شدید و ضعیف کسی زائد امر پر مشتمل نہیں ہے تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ سواد شدید و ضعیف میں نفس ماہیت کے اعتبار سے بھی تفاوت نہ ہو سکے کیونکہ ممکن ہے کہ ماہیت سواد بذاتہ ایک نحو وجود کے اعتبار سے دوسرے نحو وجود کی نسبت اشد و اضعف و زائد و ناقص ہو اور اس نحو تفاوت میں بحر نفس ماہیت کسی دوسرے امر کی ضرورت نہ ہو کیونکہ مختلف جہول کے تعلق کی وجہ سے ماہیت کا ہر ایک مرتبہ اس طور پر متعین ہو سکتا ہے کہ دوسرے مرتبہ سے بذاتہ بلحاظ آثار متفاوت ہو اگرچہ وہ مراتب متحد الماہیت ہی کیونکہ نہون مولانا بحر العلوم نے بعد ان ابحاث کے فرمایا ہے کہ میرے دوست افدہ جامع معقول و منقول بحر العلوم صاحب مقامات رفیع حضرت نظام الملک والدین نے اون تعلیقات میں جو حواشی قدیمہ کے متعلق لکھی ہیں یہ بیان کیا ہے کہ کلام مشائخ کی توجیہ بھی ممکن ہے اور کہہ سکتے ہیں کہ صدق کلی کی شدت و زیادت سے یہ مراد ہے کہ بعض افراد پر صدق کلی دوسرے بعض کی نسبت بکثرت ہو جیسے اسود اشد اور متکلم زائد کہ بمقابل اسود اضعف و متکلم

انقص کے کئی بار اسود و متکم ہو سکتا ہے کیونکہ جس قدر اشد اور ازیں سے
 اضعف و انقص کے امثال کو عقل بمجاونت وہم تجویز کر سکتی ہے اُسی قدر
 ہر ایک مثل کے مقابلہ میں صدق اسود و متکم بھی تجویز کر سکتی ہے پس صدق
 اسود و متکم اوس جسم پر جس سے سواد شدید یا مقدار زائد قائم ہے نسبت
 اوس جسم کے جس سے سواد ضعیف یا مقدار ناقص قائم ہے ہر ایک مثل
 وہی کے اعتبار سے ہوگا اور ایک ہی موضوع پر صدق عرضی بہ نسبت دوسرے
 موضوع کے بکثرت ہوگا بخلاف ذات و ذاتیات کے کہ بحر تعدد موضوع
 ایک ہی موضوع کی نسبت صدق ذات و ذاتی بکثرت ناممکن ہے جیسے
 انسان و حیوان وغیرہ کہ ان کا صدق جب تک متعدد موضوعات کا (مثلاً زید
 و عمرو و بکر و خالد) نہ لحاظ کیا جائے متعدد نہیں ہو سکتا پس ثابت ہوا کہ اشد
 و ازیں سے ان معنوں سے ذات و ذاتی میں متحقق نہیں ہو سکتی۔

بعد اس توجیہ کے جناب حضرت مولانا ملا نظام الملک والدین کا
 ارشاد ہے کہ اس توجیہ پر نزاع فریقین لفظی ہوگی کیونکہ اشترقیین و نزدیک
 تشکیک فی الماہیت کا معنی یہ ہے کہ ایک ہی ماہیت (جنسی ہو یا نوعی)
 انحرار و جودات میں بکمال و نقصان متفاوت ہو نہ یہ کہ صدق کلی وہی امثال

کے لحاظ سے بکثرت ہو پس ہر فریق کے نزدیک شدت وضعف وغیرہ کے ایک دوسرے معنی ہوں گے علاوہ برین اس توجہ سے کلام شیان بھی آتی ہے اور نیز فریقین کی دلیلوں اور باہمی بحثوں سے صاف طور پر ظاہر ہے کہ حق بجانب اشراقیین ہے

چند اختلافات حکما متعلقہ امور تشکیک

اختلاف اول

اشراقیین اور مشائیین کا اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ سواد شدید اور ضعیف کی ماہیت ایک ہے یا نہیں۔ اشراقیین کہتے ہیں کہ دونوں کی ایک ہی ماہیت ہے اور یہ بدیہی امر ہے اسکا ثبوت محتاج دلیل نہیں بالفرض اگر محتاج بھی ہے تو اوپر دلیل قائم کیا جاسکتی ہے لیکن دلیل کے قائم کرنے سے پہلے ایک تمہید کی ضرورت ہے۔

تمہید

فن طبیعیات میں ثابت ہوا ہے کہ کسی مقولہ میں (جیسے کیف و کم و وضع این) تحرک جسم کے یہ معنی ہیں کہ مبداء حرکت سے منتهی حرکت تک جو جزو زمان

اور جو آن تمام زمان حرکت میں فرض کیجائے اوس جزو زمان اور اوس
 آن میں متحرک کو اوس مقولہ مافیہ حرکت کی ایک ایسی فرد اور جزو حاصل ہو جو
 دوسری آن اور دوسرے زمان میں وہ فرد حاصل نہو یعنی زمان حرکت کی
 ہر ایک آن اور ہر ایک جزو میں اوس متحرک فی المقولہ کو اوس مقولہ کا ایک نیا
 نیا جزو اور فرد مبدار حرکت سے منتہای حرکت تک حاصل ہوتا ہے مثلاً اگر کسی
 محدود مسافت میں گھوڑے کی ایک روزہ حرکت فرض کیجائے تو ضروری
 اوس اسپ متحرک کو زمان حرکت کی ہر آن اور ہر جزو میں مبدار حرکت سے
 لیکر منتہای حرکت تک مقولہ این سے ایک نیا نیا این حاصل ہوگا۔ کیا یہ
 ہو سکتا ہے کہ انتہای حرکت متصلہ میں اسپ مذکور دو ساعت یا دو آن ایک ہی
 مکان میں ٹھہرا ہے۔ ہرگز نہیں ورنہ وہ متحرک علی الاتصال نہوگا بلکہ کن
 پس اوس اسپ متحرک فی الاین کو تمام زمان حرکت میں ایک ایسا این
 حاصل ہوگا جس کے مفروضہ اجزاء اوس متحرک کو بالتدریج حاصل ہوں گے۔
 بعد اس تمہید کے کہا جاتا ہے کہ اگر مقولہ کیف میں کوئی حرکت فرض
 کیجائے تو بنا بر تمہید مذکور ضروری متحرک کو تمام زمان حرکت میں ایک ایسا
 کیف جنس مافیہ حرکت سے حاصل ہوگا جس کے مفروضہ اجزاء اوس تمام زمان

حرکت کی ایک ایک آن اور ایک ایک جزو میں اس متحرک کو بالتدریج حاصل ہون گے مثلاً اگر کوئی حرکت سواو شدید سے سواو ضعیف کی طرف یا بالعکس فرض کیا جائے تو ضرور ہی متحرک فی السواو کو تمام زمان حرکت میں ایک ایسا سواو حاصل ہوگا جس کے مفروضہ اجزاء اس زمان کی ایک ایک آن اور ایک ایک جزو میں اس کو بالتدریج حاصل ہوں گے اور ہر ایک جزو نسبت دوسرے جزو کے جو اس سے فوقانی مرتبہ میں ہے ضعیف اور یہ نسبت اس کے جو تحتانی مرتبہ میں ہے شدید ہوگا یا بالعکس۔

اور فن طبیعات میں یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ زمانہ ایک متصل مقدار ہے جس کے مفروضہ اجزاء باہم متصل ہیں کہ جن کا ایک دوسرے سے انفصال غیر ممکن ہے پس اس سواو متدرج الاجزاء کے اجزاء جو تمام زمان حرکت میں متحرک فی السواو کو حاصل ہوا ہے اور جس کے مفروضہ اجزاء ایک دوسرے کی نسبت شدید و ضعیف ہیں اتصال اجزای زمان کی سبب اس طرح سے متصل ہوں گے کہ ان اجزاء میں بھی انفصال غیر ممکن ہوگا۔ اور یہ اتصال جب تک کہ اجزای شدیدہ و ضعیفہ کی ماہیت ایک ہی ہو غیر متصور ہے پس ثابت ہوا کہ سواو شدید و سواو ضعیف کی ماہیت ایک ہی ہے نہ مختلف۔

دلیل دوم

تمہید

جزو لایجزئی کی بحث میں ثابت ہو چکا ہے کہ اجزای لایجزئی اس جسم کی ترکیب ناممکن ہے پس جسم فی حد ذاتہ متصل ہے جیسے کہ شیخ نے حکمت فارسی میں کہا ہے ”کہ جسم در حد ذات خود پیوستہ است چہ اگر گسستہ بود قابل البعاد بنودے“

تحریر دلیل

بعد اس تمہید کے کہا جاتا ہے کہ جو بیاض یا سواد کہ جسم متصل سے اس طور پر قائم ہو کہ بعض اجزاء اس کے شدید اور بعض ضعیف ہوں تو ضرور ہی اجزائی محل کی طرح اجزای حال یعنی اوس سوا یا بیاض کے شدید و ضعیف اجزائی مفروضہ بھی باتصال حقیقی بہم متصل ہوں گے اور یہ باتصال جب تک کہ شدید و ضعیف متحد الماہیت نہ ہوں کیونکہ متصور ہو سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ شدید و ضعیف کی ماہیت ایک ہی ہے۔

بیان مذہب مشائین

حکمای مشائین کہتے ہیں کہ سواد شدید و ضعیف متحد الماہیت نہیں ہیں۔

اقوی دلیل مشائین

اگر اس طرح پر تناقص سوادات فرض کیے جائیں کہ اول ضعف ثانی او
ثانی ضعف ثالث اور ثالث ضعف رابع اور رابع ضعف خامس ہو تو ضرور
اون سوادات کی انتہا بیاض صرف پر ہوگی کیونکہ سوادت مذکورہ میں سے
ہر فوقانی مرتبہ تختانی مرتبہ کی نسبت اور تختانی فوقانی کی نسبت شدید و ضعیف
ہوگا۔ اگر شدید و ضعیف متحد الماہیت مان لیے جائیں تو سواد صرف اور بیاض
صرف کا بھی متحد الماہیت ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ صریح محال ہے۔

ثبوت ملازمہ

بیاض صرف کو اوس سواد کی طرف جو اس سے فوق ہوگی نسبت ہے جو اس
سواد کو اپنے فوق کی طرف ہے اور علیٰ ہذا سواد صرف کو اوس بیاض کی طرف
جو اس سے فوق ہے وہی نسبت ہے جو اوس بیاض کو اپنے فوق
کی طرف ہے۔ جب جملہ مراتب و سطانی متحد الماہیت مان لیے گئے ہیں
تو ضرور سواد صرف اور بیاض صرف بھی متحد الماہیت ہونگی۔ اور یہ صریح محال ہے

نقض اجمالی از جانہ اشراقین

اس دلیل کے مقدمات مقدار میں بھی جاری ہو سکتے ہیں کیونکہ کہہ سکتے ہیں

کہ جب کسی خط میں اجزای متناقضہ اس طور پر فرض کیے جائیں کہ اول
ضعف ثانی اور ثانی ضعف ثالث اور ثالث ضعف رابع اور علیٰ ہذا القیاس
تو انتہا ایک نقطہ پر پہنچے گی۔ پس وسطانی مراتب اگر متحد الماہیت ہوں
تو ضرور لازم آئے گا کہ نصف اول جو خط ہے اور وہ نقطہ جو انصاف مفروضہ
کی انتہا ہے متحد الماہیت ہوں کیونکہ انتہائی نقطہ کی نسبت اپنے فوق
کے نصف کی طرف وہی ہوگی جو اس نصف کو اپنے فوق کے نصف کی طرف
سے اوجہ انصاف وسطانیہ متحد الماہیت ہیں پس نصف اول خط جو خود بھی
خط ہے اور نقطہ انتہائی ضرور ہی متحد الماہیت ہوں گے اور یہ صریح محل
ہے۔ پس لازم آئے گا کہ اجزای خط (مثل نصف و نصف نصف وغیرہ)
متحد الماہیت نہوں حالانکہ بالاتفاق متحد بحقیقت مان لیے گئے ہیں۔
پس معلوم ہوا کہ دلیل غیر صحیح ہے۔

نقض تفصیلی از جانب الترقین

مراتب کیفیات کسی حد پر اس طرح ٹھہر جائے کہ اس حد سے متجاوز نہ ہو سکیں مرتب
کیات کی طرح غیر ممکن ہے کیونکہ انتہائی قسمت کیفیات سے لازم آتا ہے کہ

قسمت جنم بھی جوان کا محل ہے ایسی حد پر انتہا پذیر ہو جس سے متجاوز نہ ہو سکے۔ اور اس کا استحالہ جزو لای تجزی کی بحث میں ثابت ہو چکا ہے پس مراتب سوادات شدیدہ و ضعیفہ کی بیاض صرف پزیرتایا بالکس فرض محال ہے۔ اور ایک محال مفروض سے دوسرے محال کا لازم آنا غیر محال ہے

اختلاف دویم

فریقین کی یہ نزاع شدت و ضعف کی تفسیر میں ہے۔ اشرافین کی نزدیک نفس ماہیت کا کمال و نقصان شدت و ضعف ہے اور کمال و نقصان کی کئی صورتیں ہیں (اول) نفس ماہیت پر ایک نحو وجود کے اعتبار سے دوسرے نحو وجود کی نسبت آثار کثیر مرتب ہوں۔

(دویم) نفس ماہیت سے ایک نحو قیام کے لحاظ سے دوسرے نحو قیام کی نسبت امثال کثیر منتزع ہوں خواہ وہ امثال متماز فی کس ہوں یا نہ ہوں (سوم) نفس ماہیت ایک نحو قیام میں علت ہو اور دوسرے نحو قیام میں معلول (چہارم) نفس ماہیت ایک نحو قیام کے اعتبار سے دوسرے نحو قیام کی نسبت اولیٰ ہو اور مشائین کے نزدیک شدت کے یہ معنی ہیں کہ کلی کی بعض افراد اس طور پر ہوں جن سے عقل بمعانوت وہم دوسرے فرد کی غیر متماز فی کس

امثال منتشر کر سکے اور ازیدیت کے بھی اون کے نزدیک یہ معنی ہیں۔ لیکن فرق یہ ہے کہ ازیدیت میں امثال اضعف تمام زنی محس ہوں گے۔

اختلاف سویم

اشراقین کا قول ہے کہ زیادت اور قوت اور شدت ایک ہی چیز ہیں لیکن جب کمیات میں پائی جائیں تو اسے زیادت اور جب جواہر میں موجود ہوں تو اسے قوت اور جب کیفیات میں متحقق ہوں تو اسے شدت کہا جاتا ہے اور علی ہذا القیاس اون کے اضداد۔ لیکن یہ سب اطلاقات عرفیہ ہیں جن کا علوم حکمیہ میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔

مشائین کا خیال ہے کہ زیادت اور قوت اور شدت ایک شے نہیں ہے بلکہ ہر ایک کا مصداق جدا جدا ہے اس لئے کہ زیادت کمیات کے ساتھ اور شدت کیفیات کے ساتھ اور قوت جواہر کے ساتھ مختص ہے۔

اختلاف چہارم

یہ نزاع اس امر میں ہے کہ جواہر میں بھی اشتداد متحقق ہے یا نہیں اشراقین کہتے ہیں کہ متحقق ہے کیونکہ اشتداد نفس باہیت کا کمال ہے۔ اور ایک جو ہر دوسرے جو ہر کی نسبت کمال ہو سکتا ہے آیا فیل کی جوہریت

پیشہ کی جو ہریت سے اقویٰ و اہل منین ہے اور جو ہریت فیل کے آثار پیشہ کی جو ہریت کے آثار سے زیادہ منین ہیں۔ کیونکہ منین ہے۔
 مشائین کا خیال ہے کہ شدت و اشتداد کیفیات کے ساتھ مختص ہے اور جو ہر اعلیٰ سے جو ہر ادنیٰ کے امثال متزع منین کیے جاسکتے۔

ترجیح راسی

اس میں شک نہیں کہ تشلیک کے مسئلہ میں حق بجانب اشراقین ہے۔
 کیونکہ جب حج قاطعہ اور دلائل ساطعہ اور براہین قویہ اور بنیات مستندہ و ثابتہ ہو کہ جعل بسیط حق ہے اور نفس طبائع مرسلہ ہی جعل جاعل کے بالذات اثر ہیں اور جعل مختلفہ کے متعلق ہونے کی وجہ سے مراتب طبیعت آثار و احکام کے اعتبار سے متبائن ہیں تو پھر کیونکر یہ شک کر سکتے ہیں کہ نفس طبیعت بذاتہا ایک مرتبہ میں دوسرے مرتبہ کی نسبت آثار و احکام کے اعتبار سے شدید و ضعیف اور زائد و ناقص نہیں ہو سکتی کیونکہ جعل بسیط کے حق ہونے کی صورت میں اور کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے کی حالت میں وہ احقر ہے احکام و آثار مختلفہ مرتب ہوں یا منشای انتزاع امثال کثیر کا ہو یا علت یا معلول یا مقتضی یا مقتضی ہو بجز نفس باہیت کوئی دوسرا امر کیونکر تجویز ہو سکتا ہے

اس لیے کہ تشخص وجود و انصاف بالوجود کی طرح محض ایک عقلی اعتباراً ہے جس کا انتشار انشراح نفس ماہیت اور طبیعت مرسلہ ہے جب اوصاف و احکام و آثار خارجی جیسے علیت و معلولیت و اقتضا و شدت و ضعف و زیادہ و نقصان وغیرہ محض اعتباری امور پر مترتب نہیں ہو سکتے ہیں تو اس قسم کا خارجی تفاوت و اختلاف نفس ماہیت ہی کے لحاظ سے ہو گا جو بذاتہما اعمیہ و نظروں میں منبسط و متحقق ہے اور جب ظاہر ہے کہ کلیات عرضیہ بذاتہما خارج میں متحقق نہیں ہو سکتے تو یہ وہ کیونکر احکام و آثار خارجیہ کے بذاتہما مبادی بن سکتے ہیں بان اگر تشکیک کوئی اعتباری امر ہے جو محض اعتبار عقل ہی پر موقوف ہے تو یہ اور بات ہے۔ لیکن اس وقت فریقین کی نزاع تشکیک فی الماہیت میں بلکہ اس امر میں ہو گی کہ وہ نحو تفاوت جسکو تشکیک کہا گیا ہے خارج میں متحقق ہے یا نہیں اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ تشکیک کے متحقق ہونے میں کسی کو بھی خلاف نہیں ہے۔

اگر اعتراض کیا جائے کہ تشکیک اس تفاوت کو کہتے ہیں جو صدق کلی میں ہو اور صدق کلی ایک عقلی اعتبار ہے پس تشکیک بھی ایک عقلی اعتبار ہے تو جواباً کہا جائے گا کہ کلی سے کیا مراد ہے۔ اگر کلی عقلی و کلی منطقی مراد ہے

تو بیشک انکا صدق اور تحقق اعتبار عقل ہی پر موقوف ہو گا۔ کیونکہ ان کا نظر صدق کا ظاہر ہی ہے جسے طرف خلط و تعریہ کہتے ہیں لیکن ان کے صدق کا تفاوت متنازع فیہ نہیں ہے کیونکہ یہاں اوس تفاوت میں بحث ہے جو ذات اور ذاتی کے صدق میں ہوا کرتا ہے اور کلی عقلی و کلی منطقی جو عقلی اعتبارات ہیں بالفرض اگر کسی کی ذات و ذاتی بھی ہوں تو اعتبار عقل ہی ہونگے بجز اعتبار عقل کے ان کا صدق و تحقق ہرگز نہیں ہو سکتا اور بحث اوس ذات و ذاتی کے تفاوت فی الصدق میں ہے کہ جس کا قوام و تقویم اعتبار معتبر پر موقوف نہ ہو اور وہ کلی طبعی ہے جس کا جعل بسیط کا بالذات اثر نہ ہو اور جعل مرکب کا بالتبع اثر نہ ہو نا فریقین کے نزدیک مسلم ہے اور باستثنائی تشریح قلیلہ فریقین کے نزدیک اوس کا بذاتہ وجود فی الاعیان تسلیم کر لیا گیا ہے پس اوس کا صدق و تحقق کیونکہ عقلی اعتبار ہو سکتا ہے۔ اگر بالفرض کوئی اعتبار کرنے والا ہی نہ ہو یا اعتبار نہ کرے تو بھی زید انسان اور حیوان اور جسم اور جوہری ہو گا نہ کوئی دوسری شے۔

پس ثابت ہوا کہ کلی طبعی کا صدق فی الخارج واقعی امر ہے اور بیشک فی المات اوسے تفاوت کا نام ہے جو کلی طبعی کے نحو صدق و تحقق میں ہوتا ہے جسکی تفصیل

اچکی ہے۔ ہان گلی طبعی کے (جیسے انسان) کئی اعتبار ہیں۔
 (اول) صرف ذات انسان کا لحاظ جو لفظ انسان کے اطلاق سے
 پہلے پہل مفہوم ہوا اسے مرتبہ لا بشرطی اور طبیعت مرسلہ کہتے ہیں۔
 (دوم) ذات انسان کا لحاظ کسی تشخص خاص کے ساتھ یا کسی اور چیز
 کے ساتھ جیسے تعین زید یا عمرو یا بکر وغیرہ۔ اسے بشرطی کہتے ہیں۔
 (سوم) ذات انسان کا اس طور پر لحاظ کہ اس کے ساتھ کوئی دوسری
 شے منین ہے اسے طبیعت مجرہ کہا جاتا ہے۔ پہلے دونوں اعتباروں کے
 موجود ہونے میں کوئی شک منین اور تیسرے اعتبار کے وجود کا بجز افلاطون
 کے کوئی قائل منین ہوا۔ ہان اس اعتبار کے متصور ہونے میں کوئی مضائقہ
 منین کیونکہ تصور ہر شے سے متعلق ہو سکتا ہے اس لیے لا جرم فی التصوات کہا جائے

(احکام طبیعت مرسلہ)

حکم اول

طبیعت مرسلہ جیسے انسان و حیوان و جسم و فرس و غنم وغیرہ اگرچہ بوجہ
 کثرت اشخاص کثیر ہے۔ مگر فی ذاتہ واحد ہے بوجہ کثرت اشخاص

(جیسے زید و عمرو وغیرہ) لیکن وحدت اوسکی زید و عمرو و بکر کی طرح وحدت شخصی نہیں جو اوس کے اشتراک کو منافی ہو۔ پس ثابت ہوا کہ طبیعت مرسلہ واحد بھی ہے اور کثیر بھی وحدت اوسکی کثرت کی منافی نہیں اور کثرت اوسکی وحدت کی منافی نہیں۔

پس طبیعت مرسلہ کا وجود فی الایان یا فی الازہان یا فی نفس الامر اگر اوسکی طرف وحدت کے اعتبار سے منسوب کیا جائے تو اس وجود کو وجود الہی کہتے ہیں کیونکہ یہ وجود محض عنایت الہی سے ہے جس میں استعدادی کو کچھ دخل نہیں اور اگر وہی وجود کثرت شخصی کے اعتبار سے اوسکی طرف منسوب کیا جائے تو اس وجود کو وجود طبعی کہتے ہیں اور جس طرح کہ اوس کا پہلا وجود وحدت کی جہت سے واحد ہے اسی طرح یہ وجود طبعی بھی کثرت شخصی کی جہت سے کثیر ہے۔

طبیعت مرسلہ وجود طبعی کے اعتبار سے ایک ایک فرد کے وجود سے موجود اور ایک ایک فرد کے عدم سے معدوم ہوگی جیسے انسان کہ زید و عمرو و بکر میں سے ہر ایک کے وجود سے موجود اور ان میں سے ہر ایک کے انقاف سے منتفی ہوتا ہے پس زید کے وجود کے وقت کہہ سکتے ہیں کہ انسان موجود ہے

اور اس کے عدم کے وقت کہہ سکتے ہیں کہ انسان معہ دم ہے بخلاف وجود الہی کیونکہ طبیعت مرسلہ اس وجود کے اعتبار سے کسی ایک فرد کو وجود کے ساتھ موجود ہوگی اور جملہ افراد کی انتفا سے منتفی مثلاً انسان وجود الہی کے اعتبار سے ایک زید کی موجودگی سے بھی موجود ہو سکتا ہے لیکن جب تک جملہ افراد انسان منتفی نہ ہوں تو انسان اس وجود کے اعتبار سے منتفی نہ ہوگا کیونکہ وجود طبعی شخصی وجود ہے اور شخصی وجود ایک ایک شخص کے تحقق سے متحقق اور ایک ایک شخص کے انتفا سے منتفی ہوتا ہے اور وجود الہی نوعی وجود ہے اور ظاہر ہے کہ تقوم نوع بقوام فردا صد بھی ہو سکتا ہے لیکن انتفای نوع بانتفای جمیع افراد ہو سکتا ہے نہ بانتفای فرد واحد۔

حکم ثانی

طبیعت مرسلہ کا وجود الہی اس کے وجود طبعی پر مقدم ہے کیونکہ وجود الہی نہ کسی شرط کے ساتھ مشروط اور نہ کسی استعداد مادی پر موقوف ہے بخلاف وجود طبعی کے کہ شرط کے ساتھ مشروط اور استعداد مادی پر موقوف ہے۔ مثلاً وجود زید کہ جب تک لطفہ رحم مادر میں نہ قرار پائے اور لکٹ تک اوپر کیفیات و کمیات و صورت و اشکال متوار نہ ہوں حاصل نہیں ہو سکتا۔

اور وہ تخم جو زمین میں بویا جائے اگر ایک مدت تک اوس پر بارش نہ پڑے
 اور اوس پر کیفیات و کمیات تبدیل اور اشکال و صورتوں و دھنوں و وہ تخم
 کوئی خاص درخت نہیں ہو سکتا بخلاف وجود الہی انسان یا وجود الہی درخت
 کہ اوس کو ان امور کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ وجود مطلق انسان
 اور مطلق درخت کو خاص خاص انسان اور خاص خاص درخت کے موجود ہونے
 پیشتر حاصل ہے بلکہ خاص خاص انسان اور خاص خاص درخت کا وجود
 مطلق انسان اور مطلق درخت کے وجود پر موقوف ہے۔

کیا یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ اگر مطلق انسان یا مطلق درخت موجود
 نہ تو کوئی خاص انسان یا خاص درخت موجود ہو سکتا ہے اور اگر مطلق حیوان
 یا مطلق جسم یا مطلق مادہ و نار و ہوا یا مطلق شب و روز نہ تو کوئی خاص حیوان
 یا کوئی خاص جسم یا کوئی خاص مادہ و نار و ہوا یا کوئی خاص شب و روز موجود ہو سکتی
 ہیں۔ ہرگز نہیں۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ (وجود الطبیائع المرسلۃ قبل کل کثرۃ
 ومع کل کثرۃ و بعد کل کثرۃ) یعنی طبیعت مرسلہ کا وجود الہی (جیسے وجود عام بھی
 کہا جاتا ہے) خصوصیات شخیصہ سے قطع نظر ہر کثرت سے قبل اور ہر کثرت کے بعد
 اور ہر کثرت کے ساتھ پایا جاتا ہے۔

کیا کوئی خیال کر سکتا ہے کہ موجودہ افراد سے پہلے انسان موجود نہیں ہے یا بعد کو موجود نہ ہوگا۔ یا موجودہ افراد کے ساتھ موجود نہیں ہے کیا لازم یہیولی و صورت کی بحث میں ثابت نہیں ہے کہ صورت جرمیہ کا مطلق وجود یہیولی کے وجود خاص کی علت ہے اور یہیولی کا وجود خاص صورت جرمیہ کے وجود خاص کی علت ہے اور ظاہر ہے کہ علت کی علت بھی علت ہوا کرتی ہے پس صورت جرمیہ کا وجود مطلق صورت جرمیہ خاص کے وجود کی علت ہوگا اگر وجود الہی کسی شئی کا اوس کے وجود طبعی سے مقدم نہیں ہے تو صورت جرمیہ کا مطلق وجود و صورت جرمیہ خاص کے وجود کی علت کیونکر ہو سکتا ہے پس ثابت ہوا کہ وجود الہی وجود طبعی سے مقدم ہے۔

حکم ثالث

طبیعت مرسلہ کے لئے دو طرح کے احکام ہیں۔ بعض وجود الہی کے اعتبار سے اور بعض وجود طبعی کے اعتبار سے۔ پہلی قسم کے احکام کا افراد کی طرف متجاوز ہونا ضرور نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ شخصی اور فردی خصوصیت اوں احکام سے مانع ہو۔ اور دوسری قسم کے احکام طبیعت مرسلہ کے۔ ایسے وجود الہی کے اعتبار سے بھی فی الجملہ ثابت ہو سکتے ہیں کیونکہ وجود الہی اور وجود طبعی حقیقتاً

ایک ہی بین صرف اضافت و نسبت کا فرق ہے کیونکہ زید کا وجود مثلاً جب خصوصیت شخصی سے قطع نظر کی جائے گی تو وہی انسان کا وجود الہی کہلائے گا اور اگر خصوصیت شخصی کا اعتبار کیا جائے گا تو وہی انسان کا وجود طبعی کہلائے گا۔ پس معلوم ہوا کہ دونوں وجود متحد بالذات اور مختلف بالاعتبار ہیں لیکن تفاوت حقیقت و ذات کی طرح تفاوت اعتبار سے بھی احکام مختلف ہو جاتے ہیں جیسے کہ بیان سابق سے ظاہر ہے۔ اس لیے کہا گیا ہے (لو بطلت الاعتبار لبطلت الحکمتہ)۔

حکم رابع

جب طبیعت مرسلہ دو وجود سے موجود ہے اور ہر وجود کے اعتبار سے اوس کا ایک حکم جداگانہ ہے تو ضروری طبیعت مطلقہ دو حکم تناقض کی حامل ہوگی آیا عمر کے موجود اور زید کے نابود ہونیکے وقت نہیں کہہ سکتے ہیں کہ انسان معدوم بھی ہے اور موجود بھی اگر نہیں کہہ سکتے ہیں تو عدم زید سے کوئی شیء معدوم ہوئی ہے اور وجود عمر سے کوئی شیء موجود ہوئی ہے پس انسان مرسل کو ایک ہی وقت میں موجود اور معدوم کہا جائے گا اور وہ دو حکم تناقض کا (جیسے ثبوت وجود و سلب وجود) محکوم علیہ بنے گا اور دونوں

حکم صادق ہوں گے۔

اسی لیے فلاسفہ نے کہا ہے دو ضد ایک محل میں جمع ہو سکتے ہیں
 اس کا مطلب یہ ہے کہ دو موجبہ و سالبہ مہملہ قدمانیہ جن میں طبیعت مرسلہ موجود
 بوجود الہی موضوع ہوا کرتی ہے باہم تناقض نہیں ہوتے جیسے الانسان
 عالم والا انسان لیس بعالم کیونکہ طبیعت مرسلہ کے لیے وجود الہی کی اعتبار سے
 احکام متضادہ ثابت کیے جاتے ہیں جس کا ذکر پہلے آچکا بخلاف وجود طبعی
 کے کہ طبیعت شخصیت آن واحد میں احکام متضادہ کی مورد نہیں بن سکتی کیونکہ
 ظاہر ہے کہ آن واحد میں انسان شخصی وجود زید کے اعتبار سے معدوم اور
 موجود نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ مطلق انسان کے لیے احکام متضادہ کا
 ثابت ہونا الہی وجود کے ہی اعتبار سے ہوتا ہے نہ طبعی وجود کے اعتبار سے
 لیکن زاہد ہر دی کا بیان ہے کہ ذات شی کی بھی لا بشرطی اعتبار کی جاتی ہے
 اور اس صورت میں اس کا حکم یہ ہے کہ ایک فرد کے تحقق سے متحقق اور
 ایک فرد کے انشاف سے منتفی ہوتی ہے اور کبھی بشرط لاشی من حیث الاطلاق
 اس طور پر اعتبار کی جاتی ہے کہ حیثیت اطلاق صرف بحاظ ہی میں رہتی ہے
 نہ بلخو ظ میں اس صورت میں اس طبیعت مجرہ کا یہ حکم ہے کہ ایک فرد کے تحقق سے

متحقق اور مجملہ افراد کے انشاس سے منتفی ہوتی ہے پس پہلے اعتبار سے حملہ
 قدما ئیہ کا موضوع اور دوسرے اعتبار سے قضیہ طبعیہ کا موضوع بنتی ہے
 علاوہ بریں پہلے اعتبار سے ذہنی اور خارجی دونوں طرح کے احکام اس کے لئے
 ثابت ہو سکتے ہیں جیسے الانسان نوع وکاتب اور دوسرے اعتبار سے
 صرف ذہنی احکام ہی اس کو ثابت ہوں گے جیسے الانسان نوع کیونکہ
 اس صورت میں موضوع وہ انسان واقع ہوا ہے جس میں صرف انسانیت ہی
 کا لحاظ اور جمیع خصوصیات کی نفی کا اعتبار کیا گیا ہے پس اس وقت کوئی او
 شی سوا می او ن احکام کے ثابت نہیں ہو سکتی جو صرف نفس انسانیت کے
 اعتبار سے مترتب ہوتی ہیں (جیسے کلیت و ذاتیت نوعیت وغیرہ)

تردید

پہلے گذر چکا ہے کہ طبیعت مجردہ کا پایا جانا ذہن میں ہو یا خارج میں محال ہے
 کیونکہ کسی شی کا وجود بلا تشخص نہیں ہو سکتا اس لئے حکما رنے کہا ہے ”دالم
 تشخص لم یوجد“ پس طبیعت مجردہ موجود فی الاعیان یا فی الاذہان کیونکر ہو سکتی
 ہے اس صورت میں زاہد ہروی کا یہ قول کہ طبیعت مجردہ ایک فرد کی تحقیق سے
 خارج میں موجود ہو سکتی ہے صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اس اعتبار سے طبیعت مجردہ

نہ کسی فرد کے ساتھ موجود ہو سکتی ہے اور نہ اوس کو کسی فرد کے ساتھ اتحاد ہو سکتا ہے
 اگر کہا جائے کہ میرزا ہد کے قول کا یہ مطلب ہے کہ جب طبیعت مجرّد
 میں بحاظ تجرید سے قطع نظر کی جائے تو وہ طبیعت مجرّدہ ایک فرد کے تحقق سے
 متحقق اور جملہ افراد کے انتفا سے منتفی ہوگی کیونکہ قطع نظر بحاظ تجرید کے ہر ایک
 فرد کے ساتھ اوس کا اتحاد متصور ہے پس ضرور ہی کسی ایک فرد کے وجود سے
 خارج میں موجود ہوگی۔ اور بانتفای جمیع افراد منتفی۔

تویوں جواب دیا جائے گا کہ اس صورت میں قضیہ طبعیہ کی موضوع میں
 (جو طبیعت مجرّدہ ہے) اور قضیہ مہملہ قدائیہ کے موضوع میں جو طبیعت مرسلہ ہے
 کوئی فرق باقی نہیں رہے گا کیونکہ طبیعت مرسلہ کی طرح قطع نظر بحاظ تجرید سے
 طبیعت مجرّدہ بھی وجود الہی و طبعی کے ساتھ موجود ہوگی جب طبیعت مجرّدہ پہلے
 اعتبار سے ایک فرد کے وجود سے موجود اور جملہ افراد کے انتفا سے منتفی ہو
 اور دوسرے اعتبار سے ہر فرد کے وجود سے موجود اور ہر فرد کے انتفا سے
 منتفی ہو تو طبیعت مرسلہ اور طبیعت مجرّدہ میں کوئی امتیاز ہوگا کیونکہ بحاظ
 تجرید سے قطع نظر یا تو مرتبہ لایبشر طشی ہے یا مرتبہ لبشر طشی۔

مرتبہ اول طبیعت مرسلہ موضوع مہملہ قدائیہ۔ مرتبہ دوم طبیعت مخلوطہ موضوع

قضیہ شخصیم ہی پر قطع نظر کا حظ تجرید سے وہ کونسا مرتبہ ہے جو قضیہ طبعیہ کا موضوع
 اور ایک فرد کے تحقق سے متحقق اور حبلہ افزا کے انتفا سے منتفی ہو سکے۔

فقط تم تم تم

البرسا

یہ



فهرست رساله

مسئله وجود	از صفحه ۱ تا صفحه ۱۰
مسئله جبر	از صفحه ۱۱ تا صفحه ۳۳
مسئله وجود کلی طبعی	از صفحه ۳۴ تا صفحه ۵۴
مسئله تشکیک	از صفحه ۵۵ تا صفحه ۸۵
چند اختلافات حکما متعلقه امور تشکیک	از صفحه ۸۶ تا صفحه ۹۶
احکام طبیعت مسئله	از صفحه ۹۷ تا آخر کتاب

صحت نامہ				صحت نامہ			
صفحہ	طرز	غلط	صحیح	صفحہ	طرز	غلط	صحیح
۲	۶	لامر	لامر	۵۱	۳	ہوسکی	ہوسکے
۲	۱۲	میردریت	میردریت	۶۹	۸	الویت	الویت
۶	۵	موجودی	موجود	۷۵	۶	مستفادیت	مستفادیت
۷	۱۲	فلمہ کلی	کلی	۷۷	۱۵	ذات لوبیک	ذات لوبیک
۱۳	۶	موجودات	اشیا	۷۸	۵	وزنات	وزنات
۱۵	۷	ہے	ہوگی	۷۸	۱۰	ہیچین	ہیچین
۱۷	۱۵	متصف ہوتا	انسان	۸۰	۱۳	عمق	عمق
۲۲	۹	ثبوت کا	وجود	۸۱	۳	حوتفا	حوتفا
۳۲	۸	سا وقت	ساجھی	۹۳	۱	یہ معنی	یہ معنی
۳۶	۱	ہے	ہو	۹۷	۱۲	واحدی	واحدی
۳۸	۱۱	مناسب	مناسب	۱۰۰	۱۲	اس لیے	اس لیے
۳۹	۳	ہوئی	ہوئی				
۳۹	۷	ہین	ہونگے				
۴۱	۱۱	نقص	نقص				
۵	۵	مترع ہو	مترع				

یاسے معروف یاے مجھول کے لکھنے میں
کاتب نے اکثر غلطی کی ہے اور اسے طرکی اور بھی چھوٹی
چھوٹی غلطیاں ہیں۔ ناظرین خیال رکھیں۔